BIBLIOTECA NAZ.
Vittorio Emanuele III
XXIV
C
44
NAPOLI

C - 44 -

DE LA CONOISSANCE DE SOI-MÊME.

SUITE DES ECLAIRCISSEMENS SUR SES TRAITEZ.

Par le R. P. Dom FRANÇOIS LAMY, *Benedictin de la Congregation de S. Maur.*

TOME VI.

A PARIS,
Chez NICOLAS LE CLERC, rüe saint Jacques, proche saint Yves, à l'Image saint Lambert.

M. DCCI.

Avec Approbation & Privilege.

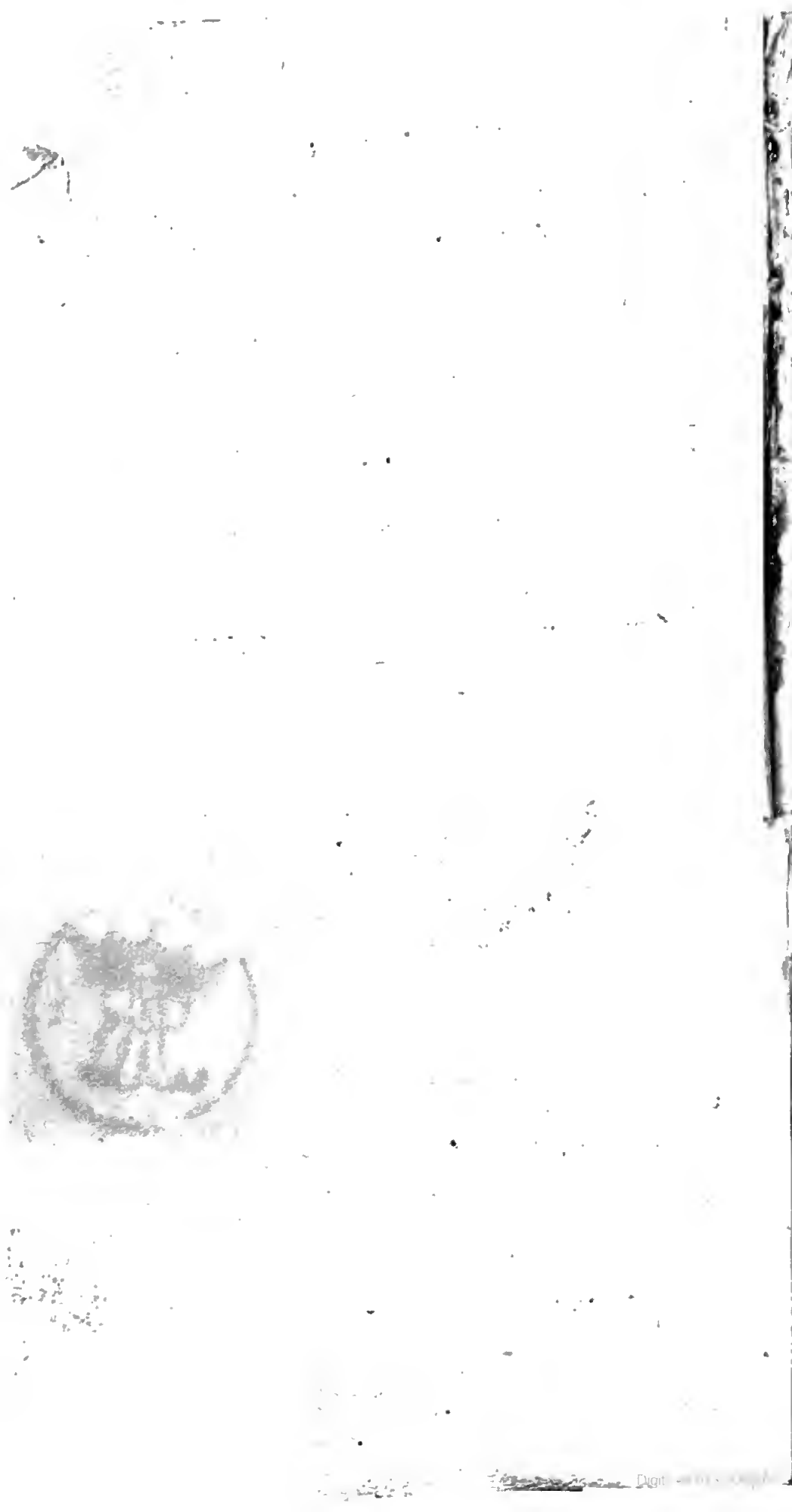

TABLE
DES TITRES
du V. Tome.

V. *Eclairciſſement ſur ce que dans la 1. Section de la 3. partie du 1. traité, je n'ay pas jugé l'étude de la Retorique & de la Poëſie convenable aux Solitaires.* p. 376

I. Section. *Que la Retorique priſe ſelon l'uſage ordinaire, eſt nuiſible à la perfection du jugement.* p. 380.

Ce que c'eſt que le jugement. p. 381.

§. 1. *Que la Retorique eſt propre à reſerrer & à retreſſir l'eſprit.* p. 389

§. 2. *Que la Retorique eſt propre à afoiblir l'eſprit.* p. 396.

§. 3. *Que la Retorique eſt propre à faire illuſion à l'eſprit & à l'aveugler.* p. 402.

§. 4. *Que la Retorique eſt propre à enchaîner l'eſprit & à lui ôter la liberté.* p. 411.

Section II. *Que la Retorique priſe ſelon l'uſage ordinaire, eſt nuiſible au bon goût de l'eſprit.* p. 417.

Section III. *Que la Retorique priſe ſelon l'uſage ordinaire, eſt nuiſible à la droiture & à la juſteſſe de l'eſprit.* p. 425.

Section IV. *Que la Retorique priſe ſelon l'uſage ordinaire, eſt nuiſible à la tranquillité & à la pureté du cœur.* p. 431.

Section V. *Des mauvais effets de la Poëſie ſur l'eſprit des jeunes gens.* p. 440.

Concluſion de ce qu'on vient de dire ſur l'uſage de la Retorique & de la Poëſie. p. 449.

VI. *Eclairciſſement ſur ce que j'ay dit de la Philoſophie ſcholaſtique dans le premier traité.* p. 456.

De l'étude de la Philoſophie ſcholaſtique pour les jeunes Solitaires. p. 458.

Section I. *Avis generaux sur cette étude.* p. 458.

Section II. *Analise des parties de la Philosophie scholastique. Jugement de ce qui s'y trouve & de l'usage qu'on en doit faire.* p. 460.

§. 1. *Des regles & des preceptes.* p. 461.

§. 2. *Des principes, ou axiômes.* p. 465.

§. 3. *Des verités.* p. 466.

§. 4. *Des opinions.* p. 468.

§. 5. *Des questions solides, ou utiles.* p. 471.

§. 6. *Des questions frivoles, vainement curieuses, & des minuties,* p. 475.

§. 7. *Des vaines subtilités, & des tours de soupleſſe dont on use pour éluder les verités incommodes.* p. 476.

§. 8. *des misteres inintelligibles, & des explications entortillées.* p. 480.

§. 9. *Des détails des divers sentimens philosophiques.* p. 482.

§. 10. *Des violentes refutations d'opinions fausses & extravagantes.* p. 486.

§. 11. *De ce qui se trouve de Logique & de Morale, de Metaphisique & de Phisique dans les traités ordinaires de Philosophie.* p. 487.

Section III. *Quelques regles sur la maniere de s'apliquer à l'étude de la Philosophie.* p. 490.

Eclairciſſemens sur le 2. traité.

I. *Eclairciſſement sur ce que quelques personnes se sont plaintes qu'il y a dans ce traité trop de Metaphisique.* p. 501.

II. *Eclairciſſement sur la neceſſité, ou l'utilité de la conoiſſance de l'homme selon le phisique, pour sa conoiſſance selon le moral.* p. 511.

III. *Eclairciſſement sur ce que dans le second traité j'ay prouvé l'immortalité de l'ame par sa spiritualité; & sa spiritualité par la pensée.*

TABLE.

Où

l'on fera voir qu'on n'a nulle raiſon ſolide d'atribuer ni la conoiſſance, ni l'immortalité à l'ame des bêtes : au lieu qu'on ne peut raiſonablement ſe diſpenſer de doner l'une & l'autre à l'ame de l'homme. p. 526.

Addition à la lettre precedente, où l'on fait voir que chacun peut ſe convaincre non ſeulement qu'il a, en lui-même, un être penſant; une ame toute ſpirituelle : mais auſſi qu'il y en a une toute pareille dans les autres hommes. p. 559.

Section I. *De la conoiſſance que chacun a de ſa propre ame.* p. 561.

Section II. *De la conoiſſance que chacun a de l'ame des autres hommes.* p. 565.

Fin de la Table.

5. éclaircissement.

DE LA CONOISSANCE DE SOI-MÊME.

SUITE DES E'CLAIRCISSEMENS DE SES TRAITE'S.

V. ECLAIRCISSEMENT.

Sur ce que dans la premiere Section de la troiſiéme partie du I. *Traité, je n'ay pas jugé l'étude de la Retorique & de la Poëſie convenable aux Solitaires.*

I.

QUelques perſones ont encore trouvé à redire que j'aye regardé l'étude de la Retorique & de la Poëſie comme *dangereuſe aux*

1. Eclairciſſemens. *Solitaires*, & comme capable de leur *corompre l'eſprit & le cœur*. J'ay toûjours bien crû qu'on auroit peine à me paſſer cette Cenſure. Ces deux Arts ont trop d'admirateurs, pour manquer de defenſeurs. Mais je ne puis parler des choſes, que ſur les idées que j'en ay ; & ſuivant les idées que j'ay de la Retorique ordinaire & de la Poëſie (tout le Parnaſſe & tous les Coléges deuſſent-ils ſe ſoulever contre moy) je ne puis en former un jugement plus avantageux. Tout ce que je puis faire, pour adoucir le chagrin de ceux qui en ſont bleſſés, eſt de tâcher d'en rendre raiſon, en m'expliquant, ſur cela, avec quelque étenduë. Je m'y engage d'autant plus volontiers, que cet éclairciſſement nous donnera lieu d'avancer toûjours de plus en plus dans la ſience du cœur ; & de faire, dans celuy-cy, de nouvelles découvertes.

Et 1. Je prie

Et 1. Je prie qu'on ſe ſouvienne que les Solitaires à qui j'ay jugé ces études peu convenables ſont particulierement les jeunes gens qui n'ont encore nul acquis dans les ſiences : car je traitois, en ce lieu, de leur éducation dans les lettres. 1. *éclairciſſement.*

2. J'avertis encore que par la Rhetorique dont j'ay pretendu, parler, en cet endroit, j'entens l'art ordinaire de perſuader à force d'ornemens, de figures & de mouvemens. L'art de convaincre à force de paſſionner : l'art d'aler à l'eſprit par le cœur, & d'aler au cœur par l'imagination. L'art de perſuader, ſans raiſon : ou du moins de prouver par des raiſons amenées de ſi loin, qu'elles ne peuvent ſe ſoûtenir, que par des mouvemens étrangers, ou convulſifs. L'art de convaincre à force d'ébranler l'imagination & d'agiter le cœur. En un mot, l'art de n'être point naturel & de

ſubſtituer l'artifice à la nature.

3. éclairciſſement. 3. Delà l'on voit bien (& je prie qu'on ne l'oublie pas dans la ſuite) que je n'en veux nullement à la bonne éloquence, qui plus ocupée du ſoin d'éclairer, que de celuy d'étourdir ; plus apliquée à perſuader, qu'à convaincre, ne va au cœur, que par l'eſprit ; & ne ſonge à remuer celuilà, qu'aprés avoir répandu la lumiere ſur celui-cy : qu'aprés y avoir fait entrer la verité toute pure ; & qu'aprés l'y avoir amenée beaucoup plus par la force des raiſons, que par les figures & les mouvemens. Loin de deſaprouver cette éloquence ; je voudrois qu'on n'en mît point d'autre en uſage.

4. Ce n'eſt donc que la premiere que je croy dangereuſe aux jeunes Solitaires : parce que je la juge nuiſible à la perfection de l'eſprit & du cœur. Je ne doute pas que cette propoſition ne pa-

roiſſe un vrai paradoxe à tous ceux qui ne conoiſſant point l'homme, ne diſtinguent nullement entre penſer & penſer: à tous ceux qui n'ayant nul diſcernement des diverſes facultés dont ils font uſage en penſant, n'ont auſſi nulle conoiſſance du commerce d'illuſion qui ſe trouve entre-elles: mais j'auray ſuffiſamment juſtifié cette propoſition; ſi je puis faire voir que cet art pris ſelon l'idée que je viens d'en doner & ſelon l'uſage ordinaire, eſt nuiſible, 1. A la perfection du jugement. 2. Au bon goût de l'eſprit. 3. A ſa juſteſſe. 4. A la tranquillité & à la pureté du cœur. Faiſons quelques reflexions ſur ces 4. chefs.

5. éclairciſſement.

5. éclaircissement.

Section I.

Que la Retorique prise selon l'usage ordinaire, est nuisible à la perfection du jugement.

I.

LE jugement est assurement une des plus estimables qualités de l'ame. C'est, du moins, celle dont on se fait d'ordinaire plus d'honeur, & pour la conservation de laquelle on est plus disposé à sacrifier toutes les autres. Mais je ne say si ceux qui l'estiment le plus, s'en forment une plus juste idée. Ce n'est nullement une perfection aussi simple & aussi indivisible, qu'on se l'imagine communement. Elle enferme plusieurs dispositions d'esprit, qui se trouvent fort inégalement répanduës dans tous les hommes. Chacune de ces dispositions est

encore ſuſceptible de plus ou moins de degrés; & par là elle eſt encore ſujette à une grande inégalité, en divers ſujets : & il eſt rare que tout cela ſoit bien demêlé dans l'eſprit de ceux qui parlent le plus du jugement & qui l'eſtiment davantage. Voicy l'idée que je pretens atacher à ce terme. *éclairciſſement.*

Ce que c'eſt que le jugement.

II.

En general j'apelle jugement *le pouvoir qu'à l'eſprit de prendre toujours les meilleurs partis dans ſes déterminations.*

Mais comme cela eſt trop general; & que le jugement s'exerce partie dans la recherche des ſiences ſpeculatives; & partie dans l'uſage des ſiences pratiques, pour donner une plus juſte idée du jugement, il faut le definir ſous ces deux raports.

Et ainſi par raport aux ſiences

5. Eclairciſſemens.

naturelles ſpeculatives, j'appelle jugement *le pouvoir de ne ſe rendre qu'à l'évidence, & de decouvrir, dans les ſujets que l'on examine, tout ce qui peut la faire naître.*

Et par raport aux ſiences pratiques, où ſouvent il ne ſe trouve point d'évidence, j'appelle jugement *le pouvoir de ne ſe laiſſer determiner que par la prudence, & de decouvrir, dans les occaſions tout ce qu'elle preſcrit.*

De quelque clarté que ſoient ces definitions; il eſt bon de leur doner encore quelque éclairciſſement.

III.

Pour être homme de jugement dans les ſiences ſpeculatives, ce n'eſt pas aſſez de ne tomber jamais dans l'erreur, ni dans l'illuſion: ce n'eſt pas aſſez de ne faire jamais nul faux jugement. C'eſt bien quelque choſe. Il faut, pour cela, beaucoup de ſuſpenſion &

par conſequent beaucoup de liberté d'eſprit. Mais aprés tout, cela conſiſte bien moins à juger, qu'à s'empêcher de juger: car tant qu'on ne juge de rien: on évite toujours l'erreur; & ainſi cela ſeul ne merite pas abſolument la qualité d'homme de jugement. Il faut de plus ſe mettre en état de ſe faire ſouvent fraper par l'évidence. Il faut pouvoir decouvrir tout ce qui peut la faire naître dans les ſujets que l'on examine. Sans cela, l'on vit en d'épaiſſes tenêbres, & ſi l'on ne tombe pas abſolument dans l'erreur : on croupit dans une extrême ignorance. 5. *éclairciſſement.*

Or pour être en état de ſe faire ſouvent toucher par l'évidence; il faut ou s'être acquis un grand nombre d'idées claires & diſtinctes ſur divers ſujets: ou du moins avoir aſſez de force d'eſprit, pour ſoûtenir le travail de l'atention qui fait naître ces idées. Il faut

5. *éclairciſſement.* enfin avoir aſſez d'étenduë d'eſprit, pour pouvoir embraſſer, tout d'une vûë, & les diverſes idées qui ont raport au ſujet que l'on examine; & les raports de ces idées, qui ſont propres à faire naître l'évidence.

IV.

Il en eſt à proportion de même des ſiences pratiques. Ce n'eſt pas aſſez, pour y meriter des lettres d'hommes de jugement, de ne choquer jamais les regles de la prudence. Ce n'eſt pas aſſez de ne dire, ni de ne faire nulle ſotiſe, nulle impertinence. En un mot ce n'eſt pas aſſez de ne commettre nulle imprudence. C'eſt bien quelque choſe. Il faut, pour cela, beaucoup de retenuë & de liberté d'eſprit: mais enfin cela ne fait pas encore la perfection du jugement. Il faut de plus, pouvoir découvrir tout ce que la prudence exige de nous dans les occaſions d'agir. Sans cela, on manque

que ſouvent à ce que l'on doit; & ſi l'on ne fait pas des fautes de commiſſion : on en fait pluſieurs d'omiſſion. *5. éclairciſſement.*

Mais pour avoir ce diſcernement, il eſt neceſſaire ou de s'être acquis une grande conoiſſance des regles de la prudence: ou d'avoir aſſez de force d'eſprit, pour conſulter atentivement dans les occaſions, l'ordre immuable dans lequel ces regles ſont compriſes. Et pardeſſus tout cela, il faut beaucoup de prevoyance; ou (pour uſer d'un terme plus expreſſif) beaucoup de *clairvoyance*, pour ne laiſſer échaper nulle occaſion d'apliquer ces regles.

V.

Et ainſi pour meriter la qualité d'homme de jugement, il faut avoir, du moins en quelque degré, ces quatre diſpoſitions d'eſprit qui en forment la perfection.

1. Force d'eſprit pour ſoûtenir le travail de l'atention ſi n ceſ-

5. éclairciſſemens. ſaire afin de s'éclairer.

2. Etenduë d'eſprit, pour embraſſer d'une ſimple vûë, pluſieurs idées & les raports de ces idées.

3. Liberté d'eſprit, pour ſuſpendre ſon conſentement juſqu'à ce que la lumiere l'arache invinciblement, dans les ſiences ſpeculatives : ou que la prudence le demande dans les ſiences pratiques.

4. Prevoyance, ou clairvoyance, pour ne laiſſer rien échaper ni de ce qui peut faire naître l'évidence dans la ſpeculation ; ni de ce que la prudence exige dans la pratique.

V I.

Suivant cette idée de la perfection du jugement, il eſt aiſé de s'apercevoir, 1. que le jugement n'eſt pas quelque choſe d'auſſi commun, qu'on ſe l'imagine d'ordinaire. 2. Que loin que cette perfection ſoit indiviſible & uniforme dans tous les hommes ; rien ne s'y trouve avec plus d'inégali-

é & de varieté; n'y ayant peut-être pas deux hommes d'une égale force d'esprit, d'une égale étenduë, d'une égale liberté, & d'une égale clairvoyance. 3. Que cette perfection est fort diferente de ce qu'on apelle *esprit*, & fort élevée même audessus de ce qui s'apelle *bel esprit*. Car avoir la teste pleine de faits divertissants, & de jolis contes : les debiter avec facilité dans la conversation : y briller par mille pointes & mille jeux de mots : y décider de tout, d'un ton de suffisance : faire des reparties vives & ingenieuses : railler finement, doner un tour plaisant à tout ce qu'on dit : ne se servir que d'expressions pures, nobles, neuves & bien choisies : n'user que de figures delicates, flateuses & passionnantes : tourner en ridicule les choses les plus serieuses : enfin parler de tout d'un air libre, & degagé, ne fut-ce qu'en effleurant les matieres; c'est commune- *5. éclaircissement.*

5. *éclairciſſement.* ment ce qui s'apelle de *l'eſprit* & du *bel eſprit:* mais il ne faut pas eſtre fort éclairé pour s'apercevoir que tout cela ne paſſe guere la ſphere de l'imagination, & n'eſt, le plus ſouvent, qu'une ſuite fort naturelle & même fort neceſſaire du debandement involontaire des reſſorts de cette faculté; & j'avouë que ſur tous ces mouvemens, je ſuis fort du ſentiment d'un grand homme, qui n'en faiſoit pas plus de cas, que des tours de ſoupleſſe des danſeurs de cordes & des boufonneries des bateleurs. *Hæc certe omnia & his ſimilia nos non magis facimus, quam funambulorum & mimorum agilitates & ludicra. Etenim eædem ferme res ſunt: cum hæc corporis: illa animi viribus abutantur; & admirationis forſan aliquid habent: dignitatis parum.*

VII.

Sur cette même idée du jugement, il ne ſera pas difficile de

ıontrer que la Retorique eſt nui- *1. éclairciſſement.*
ble à ſa perfection. Il ne faut, our cela, que faire voir qu'elle ſt propre, 1. à reſerrer l'eſprit. . à l'affoiblir. 3. à l'aveugler, & . à l'enchaîner : car rien n'eſt lus opoſé aux quatre diſpoſi- ons d'eſprit dont nous avons vû ue le jugement depend. Com- ıençons donc.

§. 1.

)ue la Retorique eſt propre à reſerrer & à retreſſir l'eſprit.

I.

Omme la capacité de l'eſprit fait ſon étenduë, & que cet- capacité eſt tres-bornée; il eſt ſible que tout ce qui va à la rem- ir, eſt propre à retreſſir l'eſprit à reſerrer ſon étenduë. Or il : vrai, d'une part, que rien ne rtage & ne remplit tant la capa- :é de l'eſprit, que *ce qui échau- l'imagination, & qui forme dans*

éclaircissement.

le cerveau, de profondes traces des moindres objets; & il eſt certain de l'autre, que la Retorique n'eſt gueres que l'art d'échaufer l'imagination & de graver dans le cerveau, de ces traces profondes.

II.

Pour voir combîen ce qui échaufe l'imagination, partage & remplit la capacité de l'eſprit; il ne faut que prendre garde que la chaleur de l'imagination conſiſte dans un mouvement turbulent, irregulier & ſouvent involontaire des eſprits animaux: car ces eſprits étant comme le burin qui forme, ou qui reveille dans le cerveau, les traces des objets; il eſt viſible que par la multitude & la confuſion des traces qu'ils excitent, dans cette agitation, la capacité de l'eſprit doit eſtre ſi partagée, ſi ocupée, ſi remplie de diverſes images; que loin de pouvoir embraſſer d'une ſimple vûë, pluſieurs idées & les raports

: ces idées (ce qui fait l'éten- *5. éclairciſſement.*
ıë de l'eſprit) il ne penſe, la plû-
ırt du tems, à rien moins, qu'à
: qu'il devroit & qu'à ce qu'il
oudroit méme penſer.

III.

Les traces profondes du cerveau
e partagent & ne rempliſſent pas
ıoins la capacité de l'eſprit. Car
utre qu'elles ſont toujours a-
ompagnées de ſenſations tou-
hantes & aplicantes; elles pre-
ntent des images ſi vives & ſi
xceſſives des moindres objets;
ue ſouvent on croit voir ce qui
'eſt point: ou du moins on le
oit tout autrement qu'il n'eſt;
t l'eſprit en demeure ſi rempli,
u'il ne peut s'apliquer à autre
hoſe; & que pour ces phantô-
ıes d'imagination, il abandone
:s plus pures idées & les plus ſu-
limes verités.

IV.

En effet il faut bien remarquer
ue l'eſprit ne s'aplique pas éga-

5. éclairciſſement. lement à tout ce qu'il aperçoit : ce qui le touche & le penetre l'aplique infiniment plus que ce qui ne le touche pas, quelque preſent qu'il ſoit. Il s'ocupe bien davantage de ſes ſenſations & de ſes modifications; comme de ſon plaiſir, ou de ſa douleur; que des idées abſtraites & purement intelligibles. Ses ſenſations n'étant que l'eſprit même de telle, ou telle maniere; il eſt impoſſible qu'il ne les aperçoive : puis qu'elles ſont eſſentiellement perceptions. Au lieu que les idées pures n'étant point des manieres d'être de l'eſprit : mais quelque choſe de tres-diferent de lui; elles peuvent lui être tres-preſentes, ſans qu'il les aperçoive; ſur tout s'il eſt trop occupé de ſes ſenſations & de ſes imaginations; & c'eſt en ce ſens que ſaint Auguſtin explique cette parole : *lux in tenebris lucet; & tenebræ eam non comprehenderunt.*

V.

éclairciſſement.

Enfin de tous ceux qui ont fait ıelque uſage de leur eſprit; il :n trouvera peu qui ne ſachent ır experience, que les ſenſations ı peu fortes & les images un :u vives partagent tellement la ıpacité de l'eſprit; qu'elles ne i laiſſent pas aſſez d'étenduë, ›ur embraſſer toutes les idées : les raports d'où dépend le ju-:ment d'un ſujet.

V I.

Il n'en faut pas davantage pour ire toucher au doigt le reſerre-ent & le retreciſſement que la etorique peut cauſer à l'eſprit: ır il eſt certain qu'un de ſes prin-paux ſoins, eſt d'échaufer l'ima-ınation & de produire dans le :rveau de profondes traces des oindres objets. Elle exagere ›ut: elle enfle tout; elle outre ›ut: ou du moins elle déguiſe ›ut. Chez elle rien de naturel, en de moderé, rien de medio-

5. *éclairciſſement.* cre. La verité n'y paroît preſque jamais que maſquée, que deguiſée, que flatée, que fardée & defiguré: en un mot, que ſous des habits èmpruntés, & jamais toute nuë.

VII.

Qui pouroit décrire les ravages que tout ce manége fait dans l'imagination des jeunes gens? comme ils ont la ſubſtance du cerveau tendre & delicate; ils ne peuvent éviter de recevoir de tres-profondes traces de ces figures & de ces mouvemens de Retorique. Auſſi les voit-on ſouvent, pendant qu'on prononce ces piêces d'éloquence, ſi opiniatrément apliqués, ſi ſtupidement atachés & tranſportés, qu'il eſt aiſé de s'apercevoir que leur atachement & leur tranſport eſt bien moins un effet de la raiſon & de la lumiere, qu'une ſuite neceſſaire du debandement mécanique des reſſorts de l'imagination. En voulez-vous

ne bonne preuve? obſervez-les u ſortir de ces diſcours. Vous les couverez veritablement touchés & convaincus : mais ſans ſavoir e quoi. Cette touche dure tanlis que la realité : ou du moins a vive image des ébranlemens du erveau dure encore. Viennent-lles à ſe paſſer? adieu toute touche & toute conviction.

5. éclairciſſement.

VIII.

Mais quels peuvent être les jugemens que l'on forme en cet état de touche & d'agitation? eſt-on alors bien diſpoſé à parcourir promtement les idées de pluſieurs choſes; & à reconnoître, comme d'une ſimple vûë, les raports de ces idées d'où depend la reſolution d'une queſtion un peu compoſée? ne doit-on pas s'atendre que les jugemens que l'on fera alors ſuivront la nature des impreſſions ſenſibles que l'on a recûës; & que s'il faut, par exemple, juger du diſcours du declamateur;

5. éclairciſſement. on le trouvera admirable, ſi l'acteur a eu le bonheur de plaire : ou pitoyable ; ſi ſes manieres ont deplû, quelques belles choſes qu'il ait dites.

§. 2.

Que la Retorique eſt propre à afoiblir l'eſprit.

I.

COmme l'atention aux idées purement intelligibles eſt ſeche, inſipide & d'un grand travail : que la force d'eſprit dont il eſt ici queſtion, conſiſte à ſoûtenir ce travail, & qu'elle s'acquiert même par ce travail ; pour faire voir en deux mots, combien la Retorique eſt capable d'afoiblir l'eſprit des jeunes gens ; il ne faut que montrer d'une part, que rien n'eſt plus propre à faire perdre toute atention aux idées purement intelligibles, que les idées confuſes des ſens, & faire voir de l'autre, que la Retorique n'eſt

reſque que l'art d'exciter ces lées ſenſibles. *5. éclairciſſement.*

II.

Pour le premier, il eſt certain & chacun peut s'en convaincre ar ce ſentiment intime que nous ons de ce qui ſe paſſe en nous) u'il y a cette grande diference es idées purement intelligibles ix idées ſenſibles; que les derieres nous apliquent incomparalement plus que les premieres. De quelque beauté que ſoit la veté; de quelque agrément que oit ſa contemplation & ſa decouerte; on la perd de vûë, dés que s ſens nous parlent: ou qu'on ous parle par les ſens: parce que s impreſſions ſenſibles étant des odifications de nous mêmes; & ifant parties de nous mêmes; tereſſent nôtre atention incomrablement plus que la verité ie nous regardons comme hors nous; & comme quelque chod'étranger à nôtre être. Auſſi

5. éclairciſſement. voyons-nous que de quelque importance que ſoit une verité ; quelque interêt que l'on ait à l'examiner, à la méditer, à ſe l'apliquer ; il ne faut ſouvent qu'une aſſez foible ſenſation ; qu'un rayon de ſoleil, qu'un tres-petit bruit pour nous faire lâcher priſe, & abandoner nôtre objet. Mais ſi cela eſt ainſi des ſenſations les plus foibles ; cela l'eſt beaucoup plus des ſenſations vives, fortes & vivement agreables, ou deſagreables. L'experience fait voir qu'il faut & beaucoup de force d'eſprit, & bien de l'uſage & de l'acquis dans l'exercice de la meditation, pour y reſiſter.

III.

Or il eſt certain que la Retorique, dans ſon uſage ordinaire, n'eſt que l'art d'exciter, dans les eſprits, des idées ſenſibles, & d'y produire diverſes ſenſations touchantes, & par conſequent apliquantes. On ne vous perſuade

u'en vous touchant; & l'on ne ous touche que par des idées ſenbles. On ne vous parle des choes, que ſelon le raport ſenſible u'elles ont avec vous; ou du oins que ſelon la maniere ſenſile dont vous les concevez, & ſuiant les prejugés des ſens. On a n ſoin infini de flater ceux-cy: ais ſur tout les yeux & les oreilles: parce que c'eſt par ces enroits, qu'on va plus promtement plus ſeurement au cœur. On e s'y explique que par poids & ar meſure, que figurement & netaphoriquement. En un mot out y eſt tellement fait pour l'enhantement des ſens, & pour le harme de l'imagination; qu'il emble qu'on n'ait affaire qu'à le pures machines.

éclairciſſement.

IV.

Auſſi quelques belles & granles que ſoient les verités que l'on lebite; le commun des auditeurs ſt infiniment plus frapé & plus

5. *éclairciſſement.*

ocupé de ces meſures, de ces figures & de ces metaphores. Les gens à imagination, qui ſont toûjours les deux tiers d'un auditoire, ne voyent dans tout ce qu'on leur dit, que cette parure exterieure, que ces pompeux & faſtueux dehors, & ils ne jugent du fond, que par cette vaine écorce.

V.

Cela arive ſur tout aux jeunes gens & à ceux qui n'ont nulle habitude de renoncer aux impreſſions ſenſibles, & qui ne ſe ſont pas fait, avec ſaint Auguſtin, un ſaint exercice de reſiſter aux playes que l'on reçoit par les ſens. * Une pointe, une entitheſe, un batement de mains, une exclamation, un coup de tête, une contortion eſt ſouvent, pour eux, une preuve invincible.

* Reſiſtere plagis per ſenſus inflictis quæ nobis eſt ſalutariſſima diſciplina.

VI.

Que ces fameux juges de l'Areopage comprenoient bien les effets de cette foibleſſe ! qu'ils

ient bien perſuadés du danger cette faſtueuſe éloquence, & l'afoibliſſement qui en revient 'eſprit; lors qu'ils defendoient verement à leurs Avocats d'u- de ces paroles & de ces figu- trompeuſes; & qu'ils ne les outoient que dans les tenebres; peur que les agremens de leur & de leur declamation, n'a- blît leur atention au fond des oſes & aux vrayes raiſons; & ne rompît ainſi leur jugement. ien aſſurement n'étoit ni plus propos, ni plus judicieux que tte conduite; c'étoit bien con- ître les funeſtes impreſſions e les manieres ſenſibles font leſprit humain.

5. éclairciſſement.

5. éclairciſſement.

§. 3.

Que la Retorique eſt propre à faire illuſion à l'eſprit, & à l'aveugler.

I.

RIen n'eſt plus propre à jetter dans l'illuſion, que les idées ſenſibles, ni rien plus capable d'aveugler que les paſſions.

Les idées ſenſibles ne nous font conoître les choſes, que ſelon les raports qu'elles ont avec nous, & nullement ſelon les raports qu'elles ont entre elles, ni ſelon ce qu'elles ſont en elles-mêmes. Il n'y a cependant que la connoiſſance de ces derniers raports, qui ſoit propre à éclairer l'eſprit, & à lui faire éviter l'illuſion: les idées ſenſibles n'ont rien que de confus & de tenebreux: elles rempliſſent l'imagination de phantômes & d'illuſions: elles nous font prendre ces phantômes & de pu-

chimeres pour des realités. El- 5.
nous font confondre la nature *éclair-*
êtres : atribuer aux corps les *ciſſe-*
difications des eſprits, & aux *ment.*
rits les qualités des corps.

II.

Mais ſi les ſimples idées ſenſi-
s ont de ſi mauvais effets ſur
prit ? quel mal les paſſions n'y
it-elles pas ? qu'elles tenebres
repandent-elles pas ? elles ne
ſeduiſent pas ſimplement : on
ut aſſurer qu'elles l'aveuglent
it à fait : Eh ! que ne font-el-
pas pour cela? ſouvenons-nous
ce que nous en avons dit dans
4. partie du dernier traité. 1.
les ne lui laiſſent voir leurs ob-
s, que par leurs beaux endroits.
Si le legitime ne s'y trouve pas :
es y répandent d'agreables &
ſeduiſantes couleurs. 3. Elles
rtent à atribuer à leurs objets
ſentimens dont on eſt frapé à
ir preſence. 4. Elles font croi-
que les mêmes objets doivent

4. éclairciſſement.

exciter les mêmes paſſions dans tous les eſprits. 5. Elles ne plaiſent qu'autant qu'elles mênent à leur objet. 6. Elles repreſentent comme poſſibles les objets les plus impoſſibles. 7. Elles font valoir le jugement des ſens inſignes impoſteurs. 8. Elles ne repreſentent les objets, que du côté qui les favoriſe. 9. Elles reveillent les idées acceſſoires qui ſervent à les entretenir. 10. Elles couvrent leur déreglement d'aparences ſpecieuſes. 11. Elles répandent un ſentiment de douceur, qui ne ſert qu'à corompre leur juge.

Quel jugement l'eſprit peut-il donc porter en cet état, que celui de la paſſion même? Aveugle pour tout le reſte, il ne voit que l'objet de ſa paſſion: ou du moins il ne voit rien qu'au travers de ſa paſſion. Les plus claires verités diſparoiſſent pour lui, en cet état; & il n'eſt que trop ordinaire de voir des gens, je dis même gens éclai-

à qui une mediocre paſſion, ſimple menace fait tourner la ; & qu'une crainte purement daine fait chanceler ſur les nieres verités de la religion: tés qu'ils avoient cruës, juſ-s-là, inconteſtables.

5. éclairciſſement.

Enfin nos paſſions nous ſont tant plus funeſtes, qu'elles ne s trompent pas ſimplement à ard de la verité, comme font ſens; mais qu'elles nous ſeduimême à l'égard du bien; nous nt prendre pour des biens s, pour nôtre vrai bien, les faux, les plus frivoles, les trompeurs de tous les biens.

III.

il eſt donc vrai que la princiocupation de la Retorique d'exciter des idées ſenſibles & mouer les paſſions; il ſera vrai qu'elle eſt tres-propre à faire ion à l'eſprit & à l'aveugler. is avons ſufiſamment fait le premier dans le precedent

5. éclairciſſement.

paragraphe. Montrons preſentemẽnt qu'un des principaux ſoins de la Retorique eſt d'exciter & de remuer les paſſions.

IV.

C'eſt ſi bien là ſon deſſein capital; qu'il ſe peut dire qu'elle n'eſt que l'art de remuer, & de paſſionner le harangueur & les harangués. On veut perſuader. C'eſt le but de l'éloquence. Et quoi qu'on ſache bien que la perſuaſion n'apartient qu'à l'eſprit; & que l'eſprit ne doit ſe rendre qu'à la lumiere, à la verité, à la raiſon: c'eſt au cœur à qui l'on s'adreſſe. Au lieu d'aler directement à l'eſprit; & de paſſer par l'eſprit pour pavenir au cœur: on paſſe par le cœur pour aler à l'eſprit: parce qu'on ſait que le cœur gagné on viendra bientôt à bout de l'eſprit; & qu'il ſera aiſé de l'aveugler & de l'abatre. On profite d'une foibleſſe commune à tous les hommes; & l'art de l'éloquence n'eſt

eres fondé que ſur ce foible. *5. éclairciſſement.*
n ſait que l'homme aime mieux
itir, que reflechir : s'agiter que
diter : parce que les ſentimens
les mouvemens des paſſions
it toujours acompagnés de
elque douceur : au lieu que les
lexions & la meditation n'ont
n que de ſec & d'inſipide. On
t encore que tous les hommes
vertu d'une certaine diſpoſi-
n de cerveau qui leur eſt natu-
le, ſe trouvent portés à imiter
ux qui ont des airs dominans ;
ntrer dans leurs paſſions, & à
mer les mêmes jugemens des
jets ſenſibles. On ſait, ſur tout,
e rien n'eſt plus contagieux que
paſſions : qu'elles ſe commu-
uent & ſe gagnent beaucoup
s immancablement que les ma-
ies, & qu'un homme paſſion-
paſſionne les autres preſque
ſi facilement qu'un grand vent
te les feuilles des arbres.

5. *éclairciſſement.*

V.

Sur ces connoiſſances, que ne fait pas un Orateur pour prendre les hommes par leur foible, pour les agiter, les paſſionner & les mener, par les paſſions, au but qu'il ſouhaite? Il n'épargne ni figures, ni metaphores; ni fictions, ni tons de voix; ni geſtes, ni contorſions. Il crie, il frape; il s'échaufe, il tempête; il languit, il ſe pâme, il s'aigrit, il s'irite; il s'abaiſſe, il s'éleve; & ſemblable au cameléon qui ne prend diverſes couleurs, que par la varieté de ſes mouvemens, l'orateur ne fait ainſi divers perſonages dans une même action, que par la diverſité des airs & des mouvemens qu'il s'y donne: & il ne ſe donne les uns & les autres, que pour faire de pareilles impreſſions ſur l'eſprit & le cœur des auditeurs.

VI.

Mais ceux ſur qui ces declamateurs réüſſiſſent le mieux, & s'im-

mpriment plus facilement, ſont s jeunes gens. Leur cerveau en- ore tendre reçoit naturellement : contrecoup de tous ces efforts. .t les impreſſions en étant tres- rofondes; il s'excite en eux des aſſions autant, ou même plus iolentes, que celles qui les ont ait naître : celles du declama- teur n'étant le plus ſouvent que feintes & afectées.

5. *éclairciſſement.*

C'eſt ainſi que les imaginations fortes dominent ſur les foibles ; & que ceux même qui ne l'ont ni forte ni contagieuſe, tranſportent leurs auditeurs: pourvû qu'ils ſachent mettre en œuvre les expreſſions vives, exceſſives & touchantes ; & qu'ils les ſoûtiennent par le ton, l'air & les geſtes : car il eſt peu d'eſprits capables de reſiſter à l'impreſſion ſenſible qui les étourdit, les ébloüit & les aveugle.

VII.

Auſſi voit-on la plûpart des au-

5. *éclairciſſement.* diteurs ſortir de ces declamations tout penetrés des paſſions qui y ont le plus dominé. Tantôt triſtes, pâles, abatus & le cœur ſerré. Tantôt guais, contens, vifs, le cœur au large. Quelquefois timides & tremblans: puis hardis, audacieux, entreprenans, pleins de confiance: tout cela plus, ou moins ſuivant les mouvemens dont ils ſe ſont trouvés le plus frapés. Excellente ſituation d'eſprit & de cœur pour juger tranquillement & ſainement des choſes! quelle peut eſtre la juſteſſe, ou l'équité des jugemens qu'on porte en cet état? prevenu, agité, aveuglé par les paſſions, ſollicité par leur douceur & par leur charme ſecret, de juger en leur faveur; peut-on s'en defendre? & y a-t-il rien de plus propre à jetter dans l'illuſion?

§. 4. *Que la Retorique eſt propre à enchaîner l'eſprit & à lui ôter la liberté.*

5. éclairciſſement.

PUiſque la liberté d'eſprit dont nous parlons ici, conſiſte (comme on l'a remarqué dés le commencement de cette Section) dans le pouvoir de ſuſpendre ſon conſentement, juſqu'à ce que la lumiere l'emporte invinciblement dans les ſiences ſpeculatives; ou que la prudence le demande dans les ſiences pratiques; que peut-on imaginer de plus oppoſé à cette liberté, que ce qui tire à contre-tems l'eſprit de cet état de ſuſpenſion, & que ce qui le détermine d'une maniere aveugle & ſtupide? c'eſt neanmoins ce que fait encore la Retorique par ſon ſoin ordinaire d'exciter des idées ſenſibles & de remuer les paſſions.

5. *éclairciſſement.*

II.

Ni ces idées, ni ces paſſions ne ſe trouvent point ſans plaiſir, ni ſans douceur; ainſi que nous l'avons déja remarqué. C'eſt même ce qui donne pour les paſſions, quelles qu'elles ſoient, tant d'atache qu'on ne veut point s'en defaire. C'eſt ce qui fait que tous les diſcours paſſionnés, quelque deſagreable que ſoit le ſujet dont ils traitent, nous plaiſent & nous atachent; & c'eſt ce qui fait enfin que les predicateurs patetiques ſont ſuivis même par les libertins & par ceux qui n'ont nul deſſein de ſe convertir: que dis-je? par ceux mêmes qui n'entendent point la langue dans laquelle ils prêchent. La ſeule langue de leur action, de leur ton, & de leurs mouvemens ſufit pour s'atirer tous ceux qui veulent à quelque prix que ce ſoit, avoir le plaiſir de ſe faire agiter. Il n'y a pas long-tems qu'on en vit dans Paris un

rare exemple. Or le plaiſir, ſur tout s'il eſt ſenſible, détermine avec force nôtre volonté. Il la tranſporte, pour ainſi dire, vers l'objet qui ſemble le cauſer. Il produit en nous un amour naturel & neceſſaire : mais amour aveugle, amour d'inſtinct & d'emportement ; amour contre lequel il eſt ſi dificile que l'eſprit puiſſe tenir & demeurer dans ſa ſuſpenſion ; amour enfin dont il eſt ſi malaiſé que le cœur ſe puiſſe defendre de ſuivre le penchant par ſon amour de choix. *5. éclairciſſement.*

III.

Auſſi perſone n'eſt-il moins libre qu'un eſprit paſſioné. Le moindre raport avec l'objet de ſa paſſion eſt capable d'exciter celle-cy ; & cette paſſion ainſi excitée ne laiſſe pas la liberté de deliberer. On prend bruſquement ſon parti, ſans ſe doner le loiſir de ſuſpendre ; diſons même ſans en avoir le pouvoir. Car pour

5. éclaircissement.

avoir actuellement ce pouvoir à la presence d'un objet dont on est remué ; il faut avoir du moins quelque presence d'esprit, quelque atention, quelque vigilance : il faut pouvoir entrer en quelque defiance de la verité, ou de la bonté de cet objet. Mais un homme passioné n'a rien de tout cela. Les passions l'aveuglent, le transportent hors de lui-même & l'enfoncent, pour ainsi dire, si fort dans leurs objets ; qu'elles ne lui laissent de defiance ni de crainte, que pour ce qui pouroit les lui enlever.

IV.

Un homme passioné ressemble à un homme assoupi. La raison est obscurcie, affoiblie & enchaînée, par les passions, dans celui-là, comme elle l'est par l'assoupissement dans celui-cy ; & comme l'enchaînement & l'affoiblissement de la raison, dans un homme assoupi, lui laisse une telle sen-

ſibilité, que les moindres objets & les plus foibles impreſſions le reveillent en ſurſaut, l'effrayent & lui font prendre bruſquement ſon parti ; auſſi les plus petits biens & les moindres maux ; les plus foibles & les plus trompeuſes aparences ſont preſque toujours invincibles à l'égard d'un homme dont les paſſions ont affoibli & lié la raiſon. Les plus petits plaiſirs le déterminent invinciblement. *5. éclairciſſement.*

V.

Qu'on juge donc de là combien eſt funeſte à la liberté d'eſprit, un art qu'on peut juſtement apeler le grand manége des paſſions ; & combien enfin cet art eſt contraire à la perfection du jugement.

On a beau dire que le but de la Retorique n'eſt que de perſuader ; il eſt certain que dans ſon uſage ordinaire elle ne tend guéres qu'à étourdir & aveugler : ou tout au plus qu'à convaincre en étourdiſ-

5. *éclairciſſement.*

ſant & en aveuglant. Ce n'eſt pas à force de lumiere, mais à force d'agitations & de mouvemens, qu'elle extorque le conſentement. D'un cœur ainſi agité il s'éleve des vapeurs, il ſe forme des nuages qui portés juſqu'à la ſuprême region de l'eſprit, y répandent d'épaiſſes tenebres, à la faveur deſquelles le conſentement échape. En un mot, la Retorique vulguaire n'eſt nullement l'art de perſuader par raiſon: mais l'art de déterminer, d'enchaîner & de convaincre machinalement. Ce n'eſt pas qu'on n'employe des raiſons: mais on les envelope de tant de mouvemens; que l'ame ainſi étourdie & agitée ne balance plus ces raiſons: mais elle ſuit aveuglement la détermination du mouvement qu'on lui donne: & elle le ſuit beaucoup plus parce qu'elle eſt touchée; que parce qu'elle eſt éclairée.

5. *éclairciſſement.*

Section II.

Que la Retorique priſe ſelon l'uſage ordinaire, eſt nuiſible au bon goût de l'eſprit.

I.

IL en eſt, à peu prés, du goût de l'eſprit, comme du goût qui dépend des organes corporels. Le déguiſement, l'aſſaiſonnement outré, &, pour ainſi dire, la falſification des viandes, ne les corrompt pas ſimplement elles-mêmes: elle gâte encore le goût de ceux qui en uſent, & le rend quelquefois ſi depravé, qu'on trouve inſipides les meilleurs alimens, lors qu'ils ſont dans leur état naturel: que leur ſimplicité devient inſuportable; & que comme ſi Dieu avoit manqué à atacher à leur uſage les goûts & les ſentimens convenables; on l'oblige, par le rafinement d'une inſultan-

5. *éclairciſſement.* te delicateſſe, à nous en doner de plus piquants & de plus exquis, à force d'alterer & de falſifier ces alimens.

II.

C'eſt juſtement ce qui arive au goût de l'eſprit. Dieu n'a fait celui-cy que pour goûter la verité toute pure. C'eſt ſon vrai aliment. Il a ataché à ſon uſage des faveurs tres-exquiſes & tres-ſalutaires. *Mire ſapit veritas.* La verité eſt d'un ſel merveilleux, dit ſaint Auguſtin. Tant qu'on la prend dans ſa ſimplicité & dans ſa pureté; le goût de l'eſprit demeure ſain: mais dés qu'on vient à l'alterer, à la déguiſer, à la falſifier, à lui chercher de vains ornemens: on ne la defigure pas ſimplement elle-même: on ſe gâte encore le goût; & l'on ſe le rend quelquefois ſi depravé; qu'on trouve inſipides les plus charmantes, les plus conſolantes verités, des qu'on les expoſe toutes nuës, & qu'on

les laiſſe voir dans leur ſimplicité, dans leur état purement intelligible. Et comme ſi Dieu avoit manqué de ſageſſe dans la diſtribution des ſaveurs toutes pures qu'il a atachées aux diferentes verités ; on l'oblige, à force de les déguiſer & de les falſifier, par une inſolente délicateſſe, de nous en doner de ſenſibles & de groſſieres, qui ne ſont propres qu'ànous gâter le goût & à nous l'émouſſer pour les verités toutes pures. Enfin on en vient ſouvent juſques à dire de cœur avec les Juifs charnels: *anima noſtra nauſeat ſuper cibo iſto leviſſimo* Nous n'avons que du dégoût pour ces viandes creuſes. 5. *éclairciſſement.*

III.

C'eſt le funeſte état où conduit imperceptiblement l'uſage actif, ou paſſif des piêces ordinaires de Retorique, par le ſoin qu'on y prend de ne propoſer à l'eſprit, rien que de déguiſé & de falſifié, & de ne faire paroître la veri-

5. éclairciſſement.

té que ſous des habits étrangers, que revétuë d'idées ſenſibles & groſſieres ; & qu'aſſaiſonnée ; ou plûtôt envelopée de mouvemens & de paſſions ou feintes, ou veritables : car il eſt vrai (& nous l'avons dêja remarqué) que la Retoriqûe ordinaire n'eſt gueres ocupée que de ces vains ornemens & de ces mauvais aſſaiſonemens. C'étoit dans cette vûë que Platon toujours ocupé d'idées purement intelligibles, ne la regardoit qu'avec beaucoup de mépris, & la comparoit quelquefois à l'art de la cuiſine qui ne s'ocupe qu'à falſifier les viandes ; & qui par l'abus qu'il fait de la varieté des aſſaiſonemens & des ragoûts, ne corompt pas moins les plus ſains alimens ; qu'il rend agreables les plus malſains. *Similis eſt coquinariæ quæ non minus ſalubres cibos corrumpit, quam inſalubres gratiores reddit, condimentorum varietate & deliciis abutens.*

IV.

5. éclairciſſement.

Ce n'eſt pas un auſſi petit mal qu'on le penſe, que celui d'alterer, de déguiſer, de farder la verité. Ces couleurs, ces brillans, ces ornemens amenés de loin, ne ſont propres qu'à faire prendre le change. On croit s'atacher à la verité, pendant qu'on ne s'atache qu'à l'écorce. On ne l'aime que par ſes habits, par ſa parure & par ſes ajuſtemens : & nullement en elle-même. Dés qu'on eſt acoûtumé à cet éclat étranger, on ne l'aime (dit agreablement un Pere) que lors qu'elle brille : & point du tout lors qu'elle reprend & qu'elle corige. Pleine de charmes ſous ces ſomptueux habits, elle n'a plus, dans ſon deshabillé, que de la ſechereſſe pour un cœur enchanté du ſenſible. C'eſt donc dêja un grand mal, que de gâter ainſi le goût pour la verité.

V.

Mais la Retorique n'en demeu-

5. éclairciſſement.

re pas là: elle paſſe ſouvent juſqu'à faire aimer l'erreur & le menſonge. Il ne faut, pour cela, que les habiller comme la verité. Il ne faut que leur doner les mêmes parures, les mêmes ajuſtemens. Qu'un bon declamateur employe, pour l'erreur, les figures & les mouvemens dont il s'eſt ſervi pour la verité; il rendra celle-là auſſi aimable que celle-cy, aux trois quarts de ſon auditoire. C'eſt par là que les hereſiarques avec quelque eſprit & quelque éloquence, ont enlevé à l'Egliſe Catolique de ſi nombreux troupeaux. C'eſt par là qu'ils ont fait paſſer ſi agreablement, dans leur cœur, le venin & le poiſon de leurs erreurs. C'eſt enfin par là qu'ils leur ont inſpiré tant de dégoût pour certains exercices de pieté, pour des pratiques ſalutaires, pour la vraye religion.

V I.

Dés qu'un homme a le goût gâ-

té, on lui fait avaler les mauvais comme les bons alimens. Dés qu'un homme eſt enchanté de la douceur du miel: il ne faut qu'en couvrir les choſes les plus ameres, pour les lui faire avaler avec plaiſir. Ainſi des qu'on s'eſt laiſſé charmer des fauſſes douceurs & des faux brillans de la Retorique; dés que par là, on s'eſt gâté le goût, on reçoit ſans examen, le bon, comme le mauvais, le faux comme le vrai: pourvû qu'il ſoit revêtu de ces fauſſes livrées. Mais le moyen de ne ſe pas gâter ainſi le goût; lors que dans un âge encore tendre, l'on fait trop d'uſage de ces pieces de Retorique?

5. éclairciſſement.

VII.

Le goût de l'eſprit conſiſte dans une certaine fineſſe de diſcernement pour la verité. Cette fineſſe de diſcernement ſe trouve fort inegalement partagée dans tous les hommes. Pour s'en doner à ſoi-même, lors qu'on n'en a pas

5. *éclairciſſement.* eſté avantagé par la nature, un grand ſecret ſeroit de travailler à ſe familiariſer avec les idées purement intelligibles ; & de faire cependant taire le bruit confus des ſens & des paſſions. Qu'on juge donc s'il eſt rien de plus opoſé à l'acquiſition de cette fineſſe de diſcernement : rien de plus propre à faire même perdre ce que la nature pouroit en avoir donné, que l'uſage d'une art, qui, comme la Retorique, n'a ſoin que d'exciter ce bruit funeſte ; & qui ne nous mene où il veut, qu'en nous étourdiſſant à coups d'impreſſions ſenſibles ?

VIII.

Que ceux qui ſont le plus paſſionés pour ce manege oratoire, y faſſent reflexion, s'ils en ſont encore capables : & ils trouveront que lors qu'une fois on s'eſt fait une habitude de cette ſorte de plaiſir : on s'eſt en même tems fait une eſpêce de neceſſité de ſe

rendre invinciblement au bruit & aux manieres ſenſibles, & de ne ſe laiſſer même perſuader que par là. Delà vient ce funeſte degoût des plus pures lumieres de la raiſon. Et c'eſt delà enfin que les plus grandes & les plus importantes verités deſtituées de ces vains ajuſtemens, & de ces aſſaiſonnemens impoſteurs, n'ont plus pour l'eſprit, qu'une ſechereſſe & une fadeur inſuportables. *5. éclairciſſement.*

Section 3.

Que la Retorique priſe ſelon l'uſage ordinaire, eſt nuiſible à la droiture & à la juſteſſe de l'eſprit.

I.

La droiture, ou *la juſteſſe* eſt une des plus eſtimables qualités de l'eſprit: c'eſt par elle qu'on va toujours droit au but, ſans s'écarter ni à droit, ni à gauche.

5. éclairciſſemens.

Qu'on priſe les choſes ce qu'elles valent : qu'on en juge ſuivant leur divers degrés de perfection ; ſelon les regles immuables de la verité ; & qu'on les place, dans ſon eſtime chacune en ſon rang.

I I.

Rien n'eſt plus contraire à cette excellente diſpoſition d'eſprit, que *le faux*, ou *le travers*. Avec ces malhureuſes qualités il arive preſque toujours ou qu'on ne va pas juſques au but : ou qu'on n'y va qu'en gauchiſſant : ou enfin qu'on le paſſe. C'eſt ce qui fait qu'on prend & qu'on donne ſi ſouvent le change : ce qui fait qu'on prend de travers les plus claires & les plus conſtantes verités : ce qui fait qu'on les fauſſe, qu'on les affoiblit, qu'on les outre.

I I I.

Il eſt vrai cependant qu'il y a peu d'exercices plus propres à doner à l'eſprit ces mauvaiſes qualités : je veux dire à le rendre

faux & peu juſte, que l'art de la declamation. Cet art n'eſt gueres ocupé qu'à faire valoir les idées & les opinions du vulguaire : & celles-cy n'ont preſque rien que de faux. Le nombre de ceux qui ont de la juſteſſe & de la droiture eſt tres-petit. Le commun des hommes a naturellement l'eſprit faux & peu exact. Il ſe trouve bien du travers dans leurs penſées. Ils ne jugent des choſes que ſur les aparences qui ſont preſque toutes trompeuſes. Quelle impreſſion ne fera donc pas ſur l'eſprit, un art qui comme la Retorique, ne s'aplique qu'à mettre en œuvre ces penſées & ces opinions du vulguaire ? 5. *éclairciſſement.*

IV.

Pour en concevoir quelque choſe, il faut remarquer que la Retorique & la dialectique ne diferent pas ſimplement comme la main ouverte differe de la main fermée : c'eſt à dire en ce que l'u-

5. *éclairciſſement.*

ne étale avec étenduë & hiperbole ce que l'autre n'exprime que d'une maniere preciſe & conciſe. Elles diferent beaucoup plus en ce que la Logique traite & parle des choſes ſelon ce qu'elles ſont en elles-mêmes : au lieu que la Retorique n'en traite ni n'en parle que ſelon ce qu'elles ſont dans l'opinion du vulguaire. Elles difeferent en ce que les preuves & les demonſtrations de la dialectique ſont ſimples, uniformes, & communes à tous ceux qui ſavent penſer; ou qui veulent faire uſage de leur eſprit : au lieu que les preuves de la Retorique ſe varient ſuivant la diverſité des diſpoſitions des auditeurs. On a un ſoin infini de les ajuſter à l'âge, au temperament, aux inclinations, aux interêts, aux préjugés, aux paſſions, aux diverſes conditions de ceux que l'on harangue; de ſorte que n'ayant que les mêmes choſes à inſinuer à diverſes perſon-

nes ; la Retorique les propoſe & les prouve par des tours, des airs & des termes tous diferens : En un mot, par des manieres & des expreſſions ou vulguaires, ou ajuſtées à la portées du vulguaire. Ce qui prouve dans ces declamations oratoires, n'eſt le plus ſouvent que l'air, le tour, l'expreſſion, le geſte & les manieres : ou tout au plus des raiſons ajuſtées aux idées & au langage du peuple. 5. *éclairciſſement.*

V.

En faut-il davantage pour faire voir que rien n'eſt moins propre que cet art, à doner à l'eſprit de la juſteſſe & de la droiture ? Les idées & le langage vulguaires n'étant fondés que ſur les prejugés & ſur la coûtume, ſources fecondes de fauſſeté & d'illuſion ; rien n'eſt plus propre à rendre l'eſprit faux, qu'un art qui ne parle que ce langage & qui ne met en œuvre que ces idées.

5. éclairciſſement.

V.

Que peut-on imaginer de plus propre à fauſſer un eſprit & à lui doner du travers, que de lui parler avec force des moindres choſes? que d'outrer tout ce qu'on dit; que de former de grandes & d'énormes images des plus petits ſujets? c'eſt cependant le manege preſque continuel de la Retorique. La plûpart de ſes ouvrages ne ſont qu'un amas de figures & de fictions qui vont toujours bien au delà de l'exacte verité, & qu'on peut juſtement apeler de pompeuſes & de magnifiques impoſtures? Elle ſait faire valoir les moindres lueurs, recevoir les plus petites vrai-ſemblances; doner aux plus foibles raiſons l'air de la plus grande ſolidité & du plus grand poids. Entre ſes mains on ne trouve preſque rien de naturel. Tout eſt énorme: tout eſt élevé: tout eſt guindé. En bien, comme en mal, rien n'eſt medio-

cre: tout eſt toujours du dernier bien, ou du dernier mal. Le moyen qu'un eſprit acoûtumé à ces fauſſes idées puiſſe ſe faire de la juſteſſe, ou de la doiture? 5. *éclairciſſement.*

Section IV.

Que la Retorique priſe ſelon l'uſage ordinaire, eſt nuiſible à la tranquillité & à la pureté du cœur.

I.

APrés avoir fait voir, comme je crois, l'avoir fait auparavant, que la Retorique eſt le grand manége des paſſions; je n'employeray pas bien du tems à montrer combien elle eſt nuiſible à la tranquillité & à la pureté de cœur. Il ne faut, pour cela, que retracer legerement l'idée de ce qui ſe paſſe dans les paſſions.

II.

Dans le 2. traité de cet ouvrage,

5. *éclairciſſement.* nous avons vû qu'une paſſion eſt eſſentiellement un mouvement de l'ame & des eſprits, lequel excité par les ſens & par l'imagination, agit à ſon tour, ſur la cauſe qui le produit, pour la fortifier, & pour en renaître tout de nouveau; & voicy de quelle maniere cela ſe paſſe. 1. Un objet frape les ſens & ſe preſente à l'eſprit. 2. L'eſprit juge du raport qu'à cet objet avec ſes propres interêts. 3. Ce jugement, ou ce ſentiment confus remuë la volonté conformement à ce que l'eſprit a cru apercevoir dans l'objet. 4. Le mouvement de la volonté en excite un dans les eſprits animaux & produit de plus le ſentiment convenable à la paſſion. 5. Ce ſentiment & ce mouvement d'eſprits reproduiſent à leur tour, une nouvelle émotion dans l'ame : mais émotion beaucoup plus ſenſible que la premiere : je veux dire que celle qui avoit d'abord eſté

eſté produite par la ſimple vûë de l'objet : car, d'une part, le mouvement des eſprits ſert à retracer beaucoup plus vivement l'image de cet objet ; & d'ailleurs il eſt certain que comme les mouvemens de la volonté ſont les cauſes naturelles des ſentimens de l'eſprit : ces mêmes ſentimens entretiennent à leur tour, les mouvemens de la volonté. *5. éclairciſſement.*

III.

De là il eſt viſible que les paſſions ne ſont qu'une perpetuelle circulation de ſentimens & de mouvemens : mais ſentimens & mouvemens ſi peu libres & même ſouvent ſi neceſſaires, qu'on ne voit pas comment ces paſſions peuvent ceſſer ; & qu'elles ne finiroient peut-être jamais ; ſi le ſang pouvoit fournir une aſſez grande quantité d'eſprits pour leur entretien.

IV.

Que ſi cela eſt ainſi, comme il

5. éclaircissement.

est aisé de s'en convaincre par le sentiment interieur que nous avons de tout ce qui se passe en nous ; de quelle tranquillité l'esprit & le cœur peuvent-ils joüir dans les passions ? quel trouble n'est pas capable d'y exciter cette foule d'idées sensibles que le mouvement tumultueux des esprits animaux reveille sans cesse ? quel peut être le calme d'un cœur violemment agité, tiraillé, dechiré par les passions ? c'est une mer orageuse dont les flots ne peuvent être calmés, que par une main toute-puissanre.

V.

Mais quelle peut être la pureté de ce cœur, dans cette agitation & dans ce trouble ? les sentimens vifs & agreables qui accompagnent, sans cesse, les passions, ne le corompent-ils pas en mille manieres ? nous avons vû dans la 3. partie du dernier traité de cet ouvrage, que la cou-

ption du cœur consiste à rechercher comme de vrais biens, les objets de ses passions: à estimer & aimer ce qui n'est ni aimable, ni estimable. Le moyen donc de se defendre de ces deux foibles, pendant qu'on est tout penetré des sentimens vifs & agreables qui sont inseparables des passions? la vivacité de ces plaisirs ne nous porte-t-elle pas naturellement à regarder les objets des passions comme de vrais biens: à les estimer infiniment plus qu'ils ne valent; & à nous y atacher aveuglément? quelle peut être la pureté du cœur en cet état? & quelle doit être l'équité des jugemens de l'esprit, pendant que les passions toujours flateuses & toujours douces, le sollicitent à juger en leur faveur? *5) éclaircissement.*

Puis qu'il est donc vrai que la Retorique dans son usage ordinaire, n'est que l'art d'exciter les passions; on voit bien de quel obs-

5. *éclairciſſement.* tacle elle peut être à la tranquilité & à la pureté du cœur.

VI.

On ne manquera pas d'alleguer ici que la Retorique peut exciter des paſſions ſaintes ; & qu'alors n'y ayant nul danger d'en ſuivre les mouvemens ; puis qu'elles ne portent qu'à Dieu; il n'y aura auſſi nul riſque de coruption pour le cœur. Mais nous avons ſuffiſamment prevenu cette inſtance dans la 3. partie du dernier traité. * Et nous y avons fait voir qu'une éloquence qui ne parle qu'à l'imagination & qui ne s'ocupe qu'à exciter les paſſions, eſt peu propre à gagner le cœur à Dieu, & à tourner ce cœur vers les biens intelligibles. Des idées ſenſibles, vives & flateuſes, telles que ſont celles dont cette éloquence ſe ſert pour exciter les paſſions, ne peuvent naturellement tourner le cœur, que vers des objets ſenſibles. Et cependant ni Dieu ni les vrais

*sect. 3. ch. 4.

biens n'ont rien de ſenſible. Il faut voir & lire entier le chapitre que je viens de citer. *éclairciſſement.*

VII.

De tout ce que nous avons dit juſques ici, ſur ce ſujet, on doit, ce me ſemble conclure que l'uſage de la Retorique, ſur tout à l'égard des jeunes Solitaires, l'uſage de la declamation, ſoit qu'il ſoit paſſif, ou actif, n'eſt pas ſimplement inutile; mais qu'il eſt même dangereux & nuiſible à la perfection de l'eſprit & du cœur. Car pour dire encore un mot de ſon uſage actif; à des eſprits qui (comme les jeunes Solitaires) n'ont encore nulle conoiſſance ſeure & ſolide: qui ne ſavent rien metodiquement ni exactement; & qui n'ont pas même encore mis le pied dans le païs des ſiences; de quelle utilité peut être la Retorique; & qu'eſt-ce que l'art de la declamation active entre leurs mains, que l'art de parler de tout

5. *éclaircissement.*

à perte de vûë : de batre ſans ceſſe la campagne : de voltiger de lieux en lieux communs, ſans jamais rien dire de propre au ſujet : de piller ſans pudeur comme ſans diſcernement les meilleurs orateurs ; & de cent lambeaux mal couſus & mal aſſortis, ſe faire une piece d'éclat & de parade ? de parler à l'imagination, & jamais à l'eſprit : de ne prouver que par de fades exclamations & de ridiculer contorſions : en un mot, l'art de prouver ſans preuves ?

VIII.

Il eſt d'autant plus dangereux de les engager trop tôt dans cet art, que lors qu'ils ont une fois pris cette mauvaiſe habitude de ne parler que figurement & metaphoriquement, & de diſcourir en l'air ſur les ſujets qui leur ſont le plus inconnus ; ils deviennent inſuportables dans le commerce. Leur langage devient inintelligible à force d'être outré & guin-

dé; ils ne peuvent plus s'expliquer naturellement ni exactement ſur quoique ce ſoit. On ne les regarde que comme des gens d'une imagination brûlée, ou des declamateurs ſans jugement. Et enfin il eſt vrai que cette mauvaiſe habitude leur met, dans l'eſprit, un obſtacle preſque invincible pour les ſiences exactes, & qui demandent de la juſteſſe & de la tranquillité d'eſprit.

5. *éclairciſſement.*

IX.

Auſſi l'experience nous aprend-elle que de tous les jeunes gens, nul ne reüſſit plus mal dans les diverſes parties de la Philoſophie, & ſur tout dans la Logique & dans la Metaphiſique; en un mot dans les ſiences de jugement & de raiſonement; que ceux qui ont eu le plus de ſuccés dans l'art de la declamation. Cela eſt encore bien plus vrai de ceux qui ont joint à cet art celui de la poëſie, & qui n'ont pû reſiſter à la pitoyable ma-

5. *éclairciſſement.* ladie de rimer & de parler en cadence & par meſure. Mais c'eſt un ſujet dont il faut encore dire deux mots.

Section V.

Des mauvais effets de la Poëſie ſur l'eſprit des jeunes gens.

I.

COmme la Poëſie n'eſt ni moins figurée, ni moins paſſionée, ni moins remuante, que l'eſpêce de Retorique dont on vient de parler; il eſt aiſé de juger qu'elle n'eſt pas moins dangereuſe aux jeunes Solitaires: & l'on peut même ajoûter que l'aplication qu'ils y donnent, devient ſouvent, pour eux, une eſpêce de maladie tres-facheuſe.

II.

Par la frequente lecture des Poëſies profanes, & ſur tout des Françoiſes, il arive d'ordinaire aux

jeunes gens, quelque choſe d'aſſez ſemblable à ce qu'ils éprouvent lors qu'ils ont entendu, quelque tems, chanter un air qui leur plaiſoit. La cadence de cet air a eſté tant de fois, pendant ce tems, tracée & retracée dans leur cerveau, par le mouvement des eſprits; & la route de ceux-cy eſt devenuë, par leur frequentes & égales revolutions, ſi batuë, ſi aplanie, ſi aiſée, & même ſi gliſſante; que dés qu'ils viennent à s'y preſenter, & que les ordres de la volonté, ou l'impreſſion inopinée de quelques objet, ou même le pur hazard les y améne: on n'en eſt plus le maître. Ils continuent leur courſe contre les ordres même de la volonté, qui les a d'abord mis en mouvement; & ſouvent il arive qu'au milieu des plus grandes & plus ſerieuſes ocupations, un air ridicule paſſe & redaſſe tant de fois dans la tête; & ſe retrace avec tant d'opiniatreté

5. éclairciſſement.

5. *éclairciſſement.* dans le cerveau ; que tout ce qu'on peut faire, eſt de retenir les organes de la voix; & de s'empêcher de chanter.

III.

C'eſt la vraye peinture de ce qui arive à la plûpart de ceux qui s'apliquent à la Poëſie. Tel s'y aplique d'abord librement, qui devient enſuite Poëte, ou du moins rimeur malgré lui. Lorſque les eſprits animaux ſe ſont mûs quelque tems en cadence, & avec certains ſoubreſauts d'une égale meſure, dans le cerveau; & qu'ainſi excités ils ont pris les routes qui conduiſent aux traces acouplées des rimes; ils y coulent enſuite avec tant de rapidité: ils continuent avec tant d'opiniatreté de s'y mouvoir ; & renouvellent ces traces avec tant de violence ; que l'eſprit n'étant plus ocupé que des images ſenſibles des rimes qui répondent à ces traces; il ne peut plus penſer à rien qu'en cadence.

Il fait rimer tout ce qui se presente à lui : il donne l'air de vers à toutes ses idées ; & il est quelquefois si opiniatrement & si cruellement ocupé de ce jeu d'imagination ; qu'il lui est impossible de s'en defaire, ou de s'en éloigner ; & qu'enfin il en perd, malgré lui, le sommeil, le boire & le manger. 5. *éclaircissement.*

IV.

En cet état d'esclavage, un esprit s'aplique, il travaille, il compose : mais quel peut être un ouvrage qui n'est que l'efet d'un manquement de pouvoir sur le mouvement des esprits ; d'un vrai defaut de liberté ; d'une pure foiblesse de tête ; d'une facheuse impuissance d'empêcher le renouvellement des traces des rimes ; d'une dure necessité de ne penser que mecaniquement, & de n'avoir d'idées que par le canal des rimes ? car dans les autres Auteurs ce sont les pensées qui amènent les termes : mais dans ces demi-Poëtes,

5. *éclairciſſement.* ce ſont les rimes qui, la plûpart du tems, font naître les penſées.

V.

C'eſt cependant en ce malheureux état de gêne & de contrainte que ſe font aſſez ſouvent, des ouvrages qu'on ne laiſſe pas d'eſtimer. Telle piêce qu'on croit être l'effort d'une ferme & ſolide raiſon, d'une parfaite liberté, & de reflexions bien concertées; n'eſt quëlquefois que l'effet neceſſaire d'un debandement involontaire des reſſorts du cerveau, d'une cruelle tirannie, & d'une impuiſſance deplorable.

V I.

Que ſi pardeſſus cela, on prend garde que la Poëſie eſt une eſpêce d'éloquence où preſque rien n'eſt naturel: où l'on met en œuvre les plus dures metaphores & les figures les plus outrées: où l'on répand indiſcretement, les fictions & les hiperboles: où l'on donne du ſentiment aux pierres; du diſcerne-

ment aux plantes; du raiſonement aux bêtes; de la providence aux étoiles: où l'on fait revivre les morts: pâmer les vivans, diſcourir les ombres; & où enfin l'on a beaucoup plus de ſoin de divertir l'imagination, que d'éclairer l'eſprit; on verra bientôt que cette étude eſt peu convenable aux jeunes Solitaires; & qu'elle ne leur eſt pas moins nuiſible pour la perfection de l'eſprit & du cœur, que celle de la Retorique dont nous venons de parler. On peut bien, ſur cela, en croire un fort honête homme, & qui pouroit, s'il vouloit ſe diſtinguer conſiderablement dans cette diſcipline. Voicy de quelle maniere il s'en explique, en termes de l'art. *5. éclairciſſement.*

Ce qui nous charme donc, en vers, c'eſt l'harmonie.

Mais elle impoſe auſſi, ſi l'on ne s'en defie.

De quelques mots nombreux qui coulent aiſément,

Eclairciſſement.

On eſt ſouvent la dupe : on perd le jugement,
On admire des riens produits avec emphaſe ;
Des riens vuides de ſens, & qui n'ont que la phraſe. *

* M. de Monceaux.

VII.

Qu'on ne concluë pas neanmoins de là que la Poëſie doive être interdite à tout le monde : ou que tous ceux qui s'en mêlent ſoient ſujets aux defaux dont je viens de parler. Je ſay qu'il y a ſur cela, des exceptions. Il ſe trouve des eſprits qui nés Poëtes, ſavent joindre aux rimes & à la cadence tout ce que la raiſon & le bon ſens ont de plus ſolide. Il ne faudroit point ſortir de nôtre ſiecle, pour trouver de ces heureux genies, de ces eſprits aiſés & naturels, qui pleins de nobles idées, & des plus belles regles de morale ; nullement eſclaves, mais parfaitement maîtres de la rime ; toujours ſuivis de la cadence & des meſures, juſ-

ques dans leurs plus libres saillies ; 5.
savent exprimer les plus grandes éclair-
verités purement, fortement, no- cisse-
blement ; font le procez au vice ; ment.
& defendent hureusement les interêts de la vertu ; disons les interêts même de l'amour de Dieu.

VIII.

Mais sans conter que rien n'est plus rare que ces genies ; & que pour les former, il faut un assortiment de qualités d'esprit, tout extraordinaire, & une espêce de vocation peu commune ; on doit encore avoüer que quelques belles & nobles ; quelques grandes & serieuses, que soient les choses dont on traite ; se faire une loi de ne les dire qu'en rimant, & en cadence ; c'est en quelque maniere les enchaîner & les mettre à la torture : c'est les degrader & les rendre badines : c'est enfin (le dirai-je ?) aprendre aux verités à danser ; ce qui assurement ne convient gueres à la profession d'un

5. éclaircissement. Solitaire. J'aurois de la peine à parler ainsi de l'art de rimer; si le premier des Poëtes de nôtre siecle ne s'en étoit lui-même expliqué avec encore plus de force. Ecoutons-le un moment.

Maudit soit le premier dont la verve insensée
Dans les bornes d'un vers renferma sa pensée;
Et donnant à ses mots une étroite prison;
Voulut avec la rime enchaîner la raison. *

*M. Boileau

On voit bien par l'indignation qu'il témoigne contre cet esclavage de la raison, qu'il en parloit par experience. Et assurement on peut bien l'en croire: c'est un des Poëtes qui a le plus fait entrer de raison & de bon sens dans ses ouvrages; & qui par consequent sait le mieux combien ces morceaux lui ont coûté à placer: par quels arangemens & derange-

mens il y eſt parvenu; & enfin à quel prix il leur a acheté d'auſſi incommodes places *que ces étroites priſons.* 5. *éclairciſſement.*

Concluſion de ce qu'on vient de dire ſur l'uſage de la Retorique & de la Poëſie.

I.

POur recueillir le fruit des diverſes reflexions que nous venons de faire ſur l'uſage ordinaire de ces deux arts; je voudrois premierement que, ſi l'on a à étudier la Retorique: on ne le fît qu'aprés avoir travaillé à ſe former le jugement par l'étude des ſiences exactes; & qu'aprés avoir fait quelque progrez dans ces ſiences. Et je ſouhaiterois en ſecond lieu, qu'on s'apliquât à une éloquence plus ſolide, que celle qu'on cultive communement dans les Colleges.

II.

Eclairciſſement.

Je dis *ſi l'on a à étudier la Retorique* : car j'avoûë que cette étude ne me paroît pas fort neceſſaire. Elle eſt (comme on vient de le voir) fort dangereuſe à ceux qui n'ont nul acquis dans les ſiences ; & elle eſt aſſez inutile à ceux qui y ont de l'acquis & dont le jugement eſt formé. Je ſuis perſuadé que l'homme ſait naturellement l'art de parler, comme il ſait celui de nager. Et comme pour nager actuellement, il ne lui manque que de la hardieſſe & de la tranquillité d'eſprit & de jugement ; ainſi pour parler & perſuader, lorſqu'il eſt une fois plein de ſon ſujet ; il ne lui manque qu'une honête aſſurance pour en animer le debit ; & que du jugement pour l'aranger par raport à la fin qu'il ſe propoſe.

III.

Et qu'on ne s'imagine pas que ce ſoit en l'air que j'avance cecy ;

j'ai eu ſouvent le plaiſir de voir des gens groſſiers, ſans éducation, ſans étude & ſans inſtruction, parler de leurs affaires devant des perſonnes d'autorité & de reſpect, avec une éloquence inimitable. Soûtenus de la paſſion de l'interêt & pleins de leur ſujet; on les voioit le debiter avec tant d'ordre, de netteté & d'aſſurance; & animer le tout d'un air ſi aiſé & ſi naturel; quoique peu popli, & même groſſier; qu'on ne pouvoit ſe defendre d'en être touché & même perſuadé. La nature eſt une habile maîtreſſe dans l'art de l'éloquence. Une de ſes leçons vaut mieux, que cent autres de la part de ceux qu'on apelle les maîtres de l'art. *5. éclairciſſement.*

IV.

Mais enfin ſi l'on croit donc avoir beſoin de ſe faire des regles pour perſuader aux autres, les choſes dont on eſt ſoi-même perſuadé; la grande & vraye diſpo-

5. éclairciſſement.

ſition pour cela, eſt de conoître l'homme : l'union des deux parties dont il eſt compoſé : la dépendance que ſon eſprit a du corps : Sa liaiſon, par l'entremiſe de ce corps, avec tous les objets qui l'environent : en un mot, ſes paſſions, ſes interêts, ſes penchants & ſes foibleſſes. Car c'eſt par ces conoiſſances qu'on peut trouver mille moyens de remuer le cœur de l'homme, & de le convaincre du moins machinalement.

De cela ſeul il eſt viſible qu'on ne devroit jamais enſeigner la Retorique, qu'à des gens qui ſeroient dêja Philoſophes. Mais ce qui peut le plus ſervir à le faire voir, c'eſt la conſideration de la nature même de la vraye éloquence.

V.

Qu'on en diſe & qu'on en penſe ce qu'on voudra : la vraye, la ſolide & la chaſte éloquence n'eſt ni coquête, ni cauſeuſe. Elle ne

cherche point de vains ornemens, ni de bizares ajuſtemens. Elle ne ſait ce que c'eſt que diſcourir en l'air, badiner ſur des mots, faire des pointes. Elle croit indigne d'elle de s'aſſujetir baſſement à la meſure des cadences, à l'arondiſſement des periodes; à la cimetrie des figures, & beaucoup plus à la juſteſſe des rimes. Elle ne ſe met ni fard, ni mouches afin de paroître agreable. Elle ne s'enfle nullement pour montrer de l'embonpoint. Sa grace n'éclate jamais par des couleurs empruntées. Elle ne ſait ce que c'eſt, ni que de ſe guinder, ni que de ramper. Elle n'eſt ni foible, ni emportée. Elle n'outre, ni n'afoiblit jamais ſon ſujet. Elle n'eſt ni timide, ni effrontée; ni morne, ni éventée. Elle ne donne ni dans l'afectation, ni dans la negligence. Mais naturelle & ſimple; droite, & aiſée; libre & modeſte, reguliere & maîtreſſe de ſon ſujet, elle le

5. *éclairciſſement.*

5. *éclairciſſement.* diſtribuë judicieuſement : elle en arange les partie avec ordre : elle en lie les preuves d'une maniere ſuivie & propre à la conviction ; & va ainſi ſeurement droit à ſon but ; toujours plus ſoigneuſe d'éclairer l'eſprit, que de flater l'oreille : plus apliquée à perſuader, qu'à convaincre : plus en peine de la grandeur des choſes, de la force des penſées, & du poids des raiſons ; que de la pompe des mots, de l'ajuſtement des phraſes, & de la cadence nombreuſe des periodes : plus atentive à ſe rendre intelligible, qu'à faire parade d'érudition : plus ocupée des pures idées, que des mouvemens ; & enfin preferant aux plus agreables ſentimens & aux plus flateuſes paſſions, la pureté de l'intelligence & la vûë claire de la verité.

VI.

Encore une fois, qu'on en uſe comme l'on voudra. Qu'on engage les jeunes eſprits, ſans provi-

ſion & ſans defenſe, ſur cette mer agitée & perilleuſe de la declamation. Qu'on leur aprenne à fraper vainement l'air & à travailler ſur des ombres & des chimeres; je ſuis perſuadé que la vraye éloquence eſt celle qui ſe prend de la nature même du ſujet, & de la profonde conoiſſance qu'on en a. C'eſt celle que l'eſprit & le cœur produiſent de concert, & que la vûe & l'amour de la verité animent également. Donez moi dans un eſprit, de la connoiſſance, & dans un cœur de l'amour pour la verité: & je ſuis ſeur que ſans art, ſans metode & ſans regles, un tel homme vous perſuadera de ſa ſeule abondance. Au contraire donez à cet homme, toutes les metodes & toutes les regles de l'art, pour inſinuer une verité; mais ôtez lui l'exacte connoiſſance & l'amour ſincere de cette verité: & puis voyez s'il poura vous dire deux mots qui vous perſuadent, ou qui vous touchent.

5. éclairciſſement.

6. éclairciſſement.

VI. ECLAIRCISSEMENT.

Sur ce que j'ay dit de la Philoſophie ſcholaſtique dans le premier traité.

I.

QUelques eſprits ſe ſont encore plaints du peu d'eſtime que j'ay témoignée de la Philoſophie ſcholaſtique dans le 1. traité. Mais je les prie d'obſerver, 1. que ce que j'en ay dit, n'a eſté que par raport aux Solitaires, à qui il eſt vrai que je n'ay pas crû, & que je ne croi pas encore qu'elle convienne. 2. Que pour ne la leur avoir pas cru convenable; je n'ay pas pretendu qu'elle n'eut rien de bon, ni qu'abſolument ils ne pûſſent en tirer nulle utilité.

Mais pour ne doner à perſonne aucun ſujet de ſcandale; je veux bien m'expliquer un peu plu

plus distinctement sur ce sujet : & marquer, en detail à un jeune Solitaire qui se trouve apliqué à cette espêce de Philosophie, ce qui lui convient, ou ne lui convient pas dans cette étude, & quel usage je pense qu'il en doit faire. Et ainsi je commenceray, 1. par lui doner quelques avis generaux sur cette étude. 2. Je feray une espêce d'analise des traités & des diverses parties de la Philosophie scholastique; marquant ce qui me paroît qu'on en doit penser; & l'usage qu'on en doit faire. 3. Je doneray quelques regles sur la maniere de s'y apliquer.

6. *éclaircissement.*

6. éclairciſſement.

De l'étude de la Philoſophie ſcholaſtique pour les jeunes Solitaires.

Section I.

Avis generaux ſur cette étude.

I.

EN general il me paroît que les meilleurs avis qu'on puiſſe doner aux jeunes eſprits, ſur cette étude, ſeroient, 1. de ne pas s'imaginer que tout ce que renferme cette eſpêce de Philoſophie ſoit important, neceſſaire, ou même utile. Il y a non-ſeulement de l'inutile & du frivole: mais même du nuiſible & du dangereux.

II.

2. De ne rien recevoir par eſprit de credulité; & d'examiner tout au poids de la raiſon & à la faveur de la lumiere: & ainſi de

banir toute aveugle deference pour l'autorité du maître; & de n'adopter de ſes ſentimens, qu'autant qu'on y eſt forcé par l'évidence. 6. éclairciſſement.

III.

3. De travailler à diſcerner dans cette diſcipline, le ſolide d'avec le frivole: le vrai d'avec le vraiſemblable: la ſience d'avec l'opinion: ce qui forme le jugement d'avec ce qui ne fait que charger la memoire: ce qui donne de la juſteſſe, d'avec ce qui échaufe l'imagination: ce qui aprend à penſer, d'avec ce qui n'enſeigne qu'à diſcourir: ce qui va au cœur, d'avec ce qui demeure à la ſurface de l'eſprit: ce qui mene à l'intelligence, d'avec ce qui ne conduit qu'à une vaine érudition. Et puis mépriſant, ou negligeant tout le reſte, ne s'atacher qu'aux conoiſſances ſolides & neceſſaires; aux verités immuables & éternelles. A ce qui mene à la ſience & à l'in-

6. éclairciſſement. telligence; à ce qui peut former le goût & le jugement; doner de la juſteſſe & de l'exactitude; toucher & redreſſer le cœur.

IV.

Mais pour faciliter ce ſage diſcernement, & mettre les eſprits à portée de le faire; il faut entrer en quelque detail & faire une eſpêce d'analiſe de ce qui ſe trouve dans la Philoſophie ſcholaſtique.

Section II.

Analiſe des parties de la Philoſophie ſcholaſtique. Jugement de ce qui s'y trouve, & de l'uſage qu'on en doit faire.

Rien n'eſt d'ordinaire plus bigaré que les traités de cette Philoſophie. Il s'y trouve, 1. des regles, ou des preceptes. 2. des principes, ou des axiomes. 3. des verités. 4. de pures opinions. 5. des queſtions ſolides, ou du moins

utiles. 6. des queſtions frivoles, vainement curieuſes, ridicules, vetilleuſes. 7. de vaines ſubtilités, des tours de ſoupleſſe propres à ſe defendre d'une verité qu'on ne veut pas recevoir. 8. Des miſteres inintelligibles ſoûtenus d'explications entortillées. 9. d'ennuyeux details des divers ſentimens des Philoſophes anciens & modernes. 10. de violentes refutations d'opinions bizares, phantaſtiques, paradoxes & extravagantes. 11. Enfin pour comprendre tout en quatre mots, on trouve dans ces traités ſcholaſtiques, de la Logique, de la Morale, de la Metaphiſique, & de la Phyſique. Voyons ce qu'on doit penſer de ces divers chefs. *6. éclairciſſement.*

§. 1.

Des Regles & des Preceptes.

I.

LEs regles & les preceptes ſont ce qu'il y a de plus im-

6. éclaircissement. portant dans la Logique & dans la Morale. Ces deux disciplines n'ayant pour but, que de nous aprendre à penser & à vivre; toute la Logique ne devroit être qu'un recueil de regles propres à rendre l'esprit juste; & toute la Morale ne devroit s'ocuper que des preceptes propres à rendre le cœur droit. Mais que, dans l'usage ordinaire, elles se trouvent éloignées de leur veritable but! on n'y voit presque nuls preceptes, nulles regles. Elles ne s'ocupent que de questions speculatives, pour la plûpart vaines & frivoles, & beaucoup plus propres à fausser l'esprit & à dessécher le cœur; qu'à regler ces deux facultés: ou enfin si elles donent quelques regles, elles sont d'ordinaire de choses si faciles: qu'il n'y a persone qui ne pût faire sans regles, ce qu'elles prescrivent. Aussi n'en voit-on nuls bons efets; & de tous ceux qui ont eu le plus de

ſuccez dans ces diſciplines, à peine s'en trouvera-t-il un ſeul qui en ſoit ſorti l'eſprit moins faux & le cœur moins corompu. *éclairciſſement.*

II.

Mais ce ſeroit peu, ſi l'on en étoit quite pour cela. Il arive ſouvent qu'on n'en ſort qu'avec plus de travers & d'opoſition à entendre raiſon & à penſer juſte. L'habitude qu'on y a priſe de parler de tout à perte de vûë: de ſoûtenir le pour & le contre avec un égal ſuccez; & de prendre de ſimples lueurs pour une parfaite évidence; forme ſur l'eſprit une eſpêce de cal, qui le rend impenetrable aux plus claires & plus fortes raiſons; & en banit, ſouvent pour jamais, la juſteſſe, le diſcernement & l'exactitude.

III.

Le meilleur parti que puiſſent donc prendre ceux qui ſe trouvent engagés à l'étude de ces traités ſcholaſtiques, eſt de paſſer ſu-

6. éclairciſſement. perficiellement ſur ces vaines ſpeculations; de negliger abſolument ce manége d'école; & de ne s'atacher qu'aux regles propres à former le jugement & à perfectioner l'eſprit & le cœur.

§. 2.

Des principes, ou des axiomes.

I.

LEs principes & les axiomes ſont ce qui demande le plus d'atention dans l'étude de la Philoſophie : parce que c'eſt particulierement de là que depend le bon, ou le mauvais ſuccez des ſiences. C'eſt un mal que de ne raiſonner pas de ſuite : mais c'en eſt un beaucoup plus grand, que de raiſoner ſur de faux principes : parce qu'alors plus on raiſone juſte; plus on s'égare. Il ne faut donc pas ſe rendre facile à recevoir des principes. Rien ne doit être examiné avec plus de ſoin. On ne doit recevoir pour princi-

pes dans les ſiences ; que ceux qu'on ne peut s'empêcher d'admettre : je veux dire que ceux qu'une parfaite évidence ne laiſſe pas la liberté de rejeter. 6. *éclairciſſement.*

II.

Il faut même du diſcernement à l'égard de ces principes inconteſtables, pour ne ſe charger que d'axiômes utiles, feconds, & d'une grande étenduë. Car il eſt vrai qu'il y en à qui, malgré leur certitude, ſont d'une ſterilité deſolante ; & qui ne ſervent qu'à charger inutilement la memoire. Quelle utilité, par exemple, a-t-on jamais tiré du fameux principe des écoles ; *il eſt impoſſible qu'une choſe ſoit & ne ſoit pas tout enſemble ?* qu'a-t-il produit dans les ſiences ? à quelle decouverte a-t-il mené ? c'eſt pourtant là ce que les ſcholaſtiques regardent comme le premier, le plus honorable, & le plus important axiôme des ſiences.

6. éclairciſſement.

§. 3.

Des verités.

I.

RIen n'eſt ni plus precieux, ni plus digne de veneration, dans les traités de Philoſophie, que les verités; ſur tout ſi ce ſont verités independantes des tems & des lieux: verités immuables & éternelles. Ce n'eſt proprement que dans l'aſſemblage & l'enchaînement de ces verités, que conſiſtent les ſiences. Et la nature de ces verités eſt telle, qu'il n'y en a pas une, qui ne puiſſe à ſon tour, devenir principe d'autres verités. Mais comme ces verités ſont tres-rares dans les traités de Philoſophie ſcholaſtique; & que ceux-cy ne contiennent gueres que des vrai-ſemblances; il faut bien prendre garde à ne pas recevoir ces vrai-ſemblances pour des verités. C'eſt une illuſion d'autant plus gliſſante, qu'on s'y ſent porté

par l'amour même qu'on a pour la verité. Car cet amour porte à tout ce qui reſſemble à la verité: & rien ne luy reſſemble mieux que les vrai-ſemblances. 6. *éclairciſſement.*

II.

Pour éviter cette illuſion, il faut éclairer ſon amour, & en ſuſpendre l'effet, juſqu'à ce que l'évidence le determine. Je veux dire que quelque jour que l'on puiſſe doner à une propoſition; il faut retenir & ſuſpendre ſon jugement; juſqu'à ce qu'on ſe ſente neceſſité & comme contraint à le doner. C'eſt là l'unique moyen infaillible d'éviter l'erreur & de trouver la verité: & c'eſt la principale regle pour la conduite du jugement dans les ſiences ſpeculatives. Car cette neceſſité de conſentir eſt le caractere de l'évidence; n'y ayant qu'une pleine évidence qui ſoit capable d'aracher ainſi le conſentement: or l'évidence eſt la marque infaillible de la verité.

6. éclairciſſement.

§. 4.

Des opinions.

I.

APrez ce qu'on vient de dire des verités; il eſt aiſé de juger qu'on ne doit pas faire grand cas des *opinions*. Et veritablement puis qu'elles ne ſont opinions que parce que l'évidence leur manque; & que dés là il y a juſte ſujet de craindre l'erreur en les embraſſant; ne feroit-ce pas aler directement contre la regle que nous venons d'établir, que d'y doner conſentement, & que de s'en faire un titre d'erudition? toute la grace donc qu'on leur peut faire, en conſideration du maître qui les enſeigne; eſt de leur doner, par proviſion, quelque place dans ſa memoire; juſqu'à ce qu'on ſoit en état de les examiner ſur les ſeveres regles de la verité. Car les recevoir aveuglement ſur la parole du maître; c'eſt ce qu'un grand

homme apelle renoncer folement à ſon propre jugement. *Credulitas eſt judicii quædam inepta privatio.* C'eſt particulierement en cela qu'il faut ſe bander contre le torrent de la coûtume des écoles, dans leſquelles on ne fait preſque autre choſe qu'aprendre à croire. *In accademiis diſcunt credere.* 6. éclairciſſement.

II.

Ce qu'il y a, ſur cela, de facheux; & ce qui impoſe le plus à l'eſprit des jeunes gens; c'eſt que ſouvent on debite ces opinions d'un air auſſi deciſif & auſſi plein de confiance & de hardieſſe qui ſi l'on étaloit les plus conſtantes verités. De ſorte qu'il ſemble que les maîtres & les diſciples ſoient mutuellement convenus de doner les mains à l'erreur. Ceux-là, loin de ſoûmettre, leurs ſentimens à l'examen de leurs diſciples, decidant d'un ton & d'un air à vouloir être crus ſur leur parole; & ceux-cy ennemis de l'examen &

6. éclairciſſement.

des recherches ; plus ſoigneux de ne pas douter, que de ne pas errer, deſirent que l'on prononce & qu'on les ſatisfaſſe ſur le champ. Et ainſi une fauſſe honte empêche les premiers de reconoître la foibleſſe de leurs lumieres : & l'averſion du travail detourne les derniers de faire uſage de leur eſprit. *Ita ut magiſter amore gloriæ infirmitatem ſcientiæ prodere caveat ; & diſcipulus laboris odio vires proprias experiri nolit.*

III.

Pour éviter les écueils où mene cette conduite, le grand ſecret eſt de ſe tenir dans une perpetuelle defiance des airs trop deciſifs. Ils ne doivent ſervir qu'à rendre ſuſpect ce que l'on avance ; qu'à faire rentrer un eſprit en lui-même ; à le mettre en garde contre les deciſions ; & à les lui faire examiner plus ſcrupuleuſement & plus ſeverement. Que ſi l'on n'a pas le tems de les examiner ainſi ; il faut

toujours prendre le parti d'en douter. Le doute & la ſuſpenſion d'eſprit ; en un mot, une prudente ignorance, eſt infiniment preferable au vain & faſtueux amas d'un milion d'opinions, qui dés qu'elles ne ſont qu'opinions, ſont ſujettes à erreur. *éclairciſſement.*

§. 5.

Des queſtions ſolides, ou utiles.

I.

LEs queſtions ſolides & utiles ſont les ſeules qui meritent qu'on s'y aplique. Mais coment un jeune homme poura-t-il les diſcerner d'avec les queſtions vaines, badines & inutiles qui ſe trouvent en ſi grand nombre dans la Philoſophie de l'école ? pour doner lumiere ſur cela, je ne puis mieux faire que de marquer ici en detail, la plus grande partie des queſtions que je croi ſolides & utiles. Je les reduis toutes à celles

6. éclairciſſement. qui mênent à la connoiſſance de Dieu & à la conoiſſance de l'homme. *Noverim me, noverim te.*

II.

Les queſtions utiles qui regardent Dieu, ſont celles qui ſervent à nous developer, 1. l'idée de l'être infiniment parfait. 2. l'étenduë de ſa conoiſſance & de ſa ſageſſe. 3. ſa puiſſance. 4. ſa providence. 5. ſon action. 6. les loix ſuivant leſquelles il agit. 7. les regles de ſa ſageſſe ſur leſquelles nous devons ajuſter nôtre conduite. 8. ſa ſouveraineté 9. ſon independance. 10. l'ordre ſur lequel il regle ſa conduite; & qui doit être la regle de tous les eſprits, &c.

III.

Les queſtions utiles qui regardent l'homme, ſont celles qui nous font conoître la nature du corps & de l'eſprit dont nous ſommes compoſés; & 1. la nature & les proprietés du corps en general.

2. les diverſes parties du corps humain. 3. les raports qu'elles ont entre-elles. 4. ſes divers reſſorts. 5. leurs liaiſons & leurs uſages. 6. les diferens organes des ſens. 7. leurs fonctions. 8. la cimetrie de toutes ces parties. 9. la ſage économie de tout ce compoſé. 10. & pardeſſus cela, les raports neceſſaires & preſque infinis qu'il a avec tout ce qui l'environe. 11. les queſtions qui nous menent à la conoiſſance de nôtre ame & de ſes proprietés; qui nous decouvrent, 12. ſon indiviſibilité, 13. ſa ſpiritualité, 14. ſon immortalité. 15. ſa double union, l'une avec Dieu; l'autre avec le corps humain; & par le moyen de celuicy, avec toutes les choſes ſenſibles. 16. les avantages de la premiere. 17. les deſavantages de la ſeconde. 18. les moyens d'augmenter l'une & d'afoiblir l'autre. 19. les actions qui ſont propres à l'eſprit. 20. celles qui ne tiennent

6. éclairciſſement.

6. Eclairciſſement. que du corps ; 21. & celles qui tiennent de l'un & de l'autre. Je veux dire les penſées purement intellectuelles : les mouvemens purement mécaniques : les ſentimens & les paſſions qui relêvent du corps & de l'eſprit. 22. les queſtions enfin qui tendent à nous faire conoître nos avantages & nos pertes. 23. nôtre excellence & nôtre coruption. 24. nôtre liberté & ſon affoibliſſement. 25. nôtre inclination pour une gloire immortelle & pour un bonheur éternel ; & nôtre extrême penchant pour les choſes terreſtres, temporelles & coruptibles : car la Philoſophie bien conduite peut nous mener juſque-là.

IV.

Voilà la plus grande partie des queſtions que je croi ſolides & utiles ; & ce n'eſt gueres que de celles-cy que je ſouhaiterois que la Philoſophie des Cloîtres fut compoſée. Je ne penſe pas que

les plus chagrins contre l'étude des Solitaires, y puſſent trouver à redire. Par tout donc où l'on trouvera de ces ſortes de queſtions : on peut ſeurement s'y apliquer. Le reſte doit être aſſez indiferent. 6. *éclairciſſement.*

§. 6.

Des queſtions frivoles, vainement curieuſes, & des minuties.

DE ce qu'on vient de dire dans le precedent paragraphe, on voit bien le peu de cas que l'on doit faire de ces vains amuſemens. On ne devroit pas même, jetter les yeux ſur ces ſortes de queſtions, ſi ce n'eſt pour avoir le droit & le plaiſir de les mépriſer avec conoiſſance de cauſe. Ce qui ſe dit de Senêque, qu'à force de pointes, de jeux de mots & de minuties, il affoiblit le poids des choſes ; *verborum minutiis rerum frangit pondera* : ſe peut

6. *éclairciſſement.* à bien plus forte raiſon, dire de ces éternels faiſeurs de queſtions frivoles; qu'ils énervent les ſiences par les minuties de leurs queſtions. *Quæſtionum minutiis ſcientiarum frangunt robur.*

§. 7.

Des vaines ſubtiltez & des tours de ſoupleſſe dont on uſe pour éluder les verités incomodes.

I.

RIen ne décrie tant la Philoloſophie; & n'eſt effectivement plus capable de defigurer les ſiences, & d'en doner de l'éloignement aux eſprits raiſonables, que ces tours de ſoupleſſe & tout ce manege ſcholaſtique. Par là ce qui ne devroit être que l'art de s'éclairer, de ſe détromper, de ſe perfectioner l'eſprit, & de ſe rendre à la verité, lors qu'elle paroît; n'eſt quaſi plus, à force de

ſubtiliſer, de diſtinguer & d'élu- 6.
der; que l'art de ſe defendre de la *éclairciſſement.*
raiſon, de s'aveugler, de ſe ſéduire, & de ſe retrancher contre la verité. Car que ne fait-on pas pour ſoûtenir le parti qu'on a une fois pris, quel qu'il puiſſe être? On n'examine plus s'il eſt ſeur, ou ſi l'on s'eſt trompé. C'eſt aſſez qu'on l'ait pris, pour le croire ſeur, & pour perſiſter à le vouloir croire tel, malgré toute l'évidence des raiſons contraires. Il ſeroit trop honteux d'en revenir, & d'avoüer qu'on s'eſt trompé; & plutôt que de le faire, il faut ſe doner cent mouvemens convulſifs.

II.

Sans mentir ce procedé qui a preſque preſcrit dans les écoles, eſt bien extraordinaire. Rougir de ſe rendre à la verité: parce qu'on n'a pas eu l'honneur de la trouver, & qu'elle vient par un canal étranger: quelle honte? aimer mieux vieillir dans l'erreur, que

6. éclairciſſement. d'être detrompé par la main d'un autre : orgueil bien entendu ! comme Philoſophe faire profeſſion d'aimer la verité ; & inventer cent fauſſes ſubtilités pour l'éluder & ne ſe jamais rendre à ceux qui la propoſent : quel paradoxe ! atacher une idée de foibleſſe & une mauvaiſe honte à ſe laiſſer vaincre par la verité, ou par ceux qui l'ont decouverte : quel renverſement d'eſprit ! où ſe trouve la vraie honte, la foibleſſe & la baſſeſſe de cœur, ſi ce n'eſt à ſe laiſſer vaincre par l'erreur & le menſonge ? & où ſe trouve la vraie gloire, ſinon à ſe laiſſer vaincre à la verité. Etre ainſi vaincu, n'eſt-ce pas devenir victorieux de l'erreur ?

III.

Mais l'oin d'entendre, ou de goûter ces maximes, on ſe bat ſotement à la perche. Souvent même l'eſprit ne pouvant plus ſe defendre ; interieurement convaincu,

on ſe defend encore par la langue: on fait bonne mine, malgré ſon mauvais jeu. On affecte une contenance aſſurée, un air de fierté: on paſſe même juſqu'à l'effronterie, pour faire croire qu'on a raiſon: car on eſt comme ſeur que celui qui crie le plus haut paſſe pour avoir raiſon dans l'eſprit du plus grand nombre. On crie, on s'échaufe, on s'agite: on frape des mains; & lors qu'on n'en peut plus, on a des gens gagés pour en fraper, & pour impoſer par leur vacarme, ſilence à ceux qui n'ont pour eux que la raiſon. Comme ſi la reputation de droiture, d'équité, & de bonne foi, qu'on pouroit s'acquerir, par un aveû ſincere de ſa méprise & de ſon erreur, n'étoit pas infiniment preferable à la fauſſe gloire que l'on met à ne ſe jamais rendre.

6. éclairciſſement.

IV.

Le parti que doit donc prendre un eſprit ſolide, eſt de renoncer

6. éclaircissement. à toutes ces vaines ſubtilités, & à ces tours de ſoupleſſe; & de ne ſe piquer que de ſincerité, de droiture & d'amour pour la verité. *Relinque vana vanis.*

§. 8.

Des miſteres inintelligibles, & des explications entortillées.

I.

ON ne doit pas avoir moins d'éloignement, ni de mépris pour ces miſteres inintelligibles & pour ces explications entortillées du 8. article. Les Philoſophes ſcholaſtiques ont crû s'atirer du reſpect & de l'autorité par ces obſcurités ou forcées, ou affectées. En des mots qui ne ſignifient rien; ils prénent plaiſir à faire ſoupçoner de grands miſteres. C'eſt particulierement dans les commentaires qu'il font ſur les ouvrages des anciens, qu'ils mettent en uſage cette manœuvre.

Reduits

Reduits à ne pouvoir expliquer que par de purs galimatias, des definitions, ou des propoſitions inintelligibles; ils ſont un vrai merite à ces Auteurs d'avoir parlé miſterieuſement; afin qu'on leur en faſſe un de l'obſcurité & de l'embaras de leurs explications. L'obſcurité n'eſt reſpectable que dans les miſteres de la Religion. Hors de là, elle ne merite que du mépris; & doit juſtement faire craindre la fauſſeté & l'erreur. 6. *éclairciſſement.*

II.

Enfin rien ne porte moins le caractere de la verité; que ces explications embaraſſées & ces voies detournées. La verité, dit ſaint Auguſtin, eſt trop proche de nous, pour ſe faire chercher par tant de detours: & elle eſt trop gratuite, pour ſe faire acheter à de ſi grands frais. *Ipſa veritas negat vel tantis ad ſe anfractibus, quæ tam proxima eſt: vel tantis ſumptibus, quæ tam gratuita eſt, pervcniri.* Le ca-

6. éclairciſſement. ractere des verités naturelles eſt la clarté, la netteté & l'évidence; & ce n'eſt que par un mauvais goût, qu'on eſt venu à ſoupçonner du merveilleux dans les tenebres; & à regarder l'obſcurité comme le ſceau de la verité.

§. 9.

Des details des divers ſentimens philoſophiques.

I.

QUant à ces longs & ennuyeux details des divers ſentimens des Philoſophes, dont on fait parade d'érudition, ſur châque queſtion agitée dans les écoles; il eſt certain qu'ils ſont peu dignes de l'aplication de ceux qui ne cherchent que la verité; & il ſeroit fort à ſouhaiter qu'on en voulût decharger les traités de philoſophie. Ce ſont marchandiſes de contrebande, qui plus agreables à l'imagination, que les

verités toutes pures, s'atirent un plus grand nombre de marchands, font ſouvent prendre le change; & font même quelquefois, perdre abſolument le goût de la verité. 6. éclairciſſement.

II.

Ces divers ſentimens ſont ou d'Auteurs qui ont connu le vrai: ou de ceux qui ont doné dans l'erreur. Si c'eſt le premier: à quoi bon raporter tous ces ſentimens? pretend-on par là, doner du relief aux verités naturelles? s'atend-on de leur atirer la creance des eſprits, par le poids de l'autorité; ou la veneration des cœurs, par l'excellence des ſufrages? l'un & l'autre eſt du moins inutile, pour ne pas dire injurieux à la verité. Elle a, par elle même aſſez de lumiere, pour s'aſſujetir nôtre eſprit; & aſſez de charmes pour gagner nôtre cœur. Diſons plus. Il n'y a qu'elle qui ait droit ſur le conſentement de nôtre eſprit & ſur l'amour de nôtre

6. *éclairciſſement.*

cœur. Si la verité m'eſt precieuſe diſoit autrefois ſaint Auguſtin : ce n'eſt nullement parce qu'elle a eſté conuë à Anaxagore : mais c'eſt par elle-même, & uniquement parce qu'elle eſt verité, qu'elle me doit être chere, nul des Philoſophes ne l'eut-il jamais conuë. *Non enim propterea veritas cara eſſe debet, quia non latuit Anaxagoram, ſed quia veritas eſt etiamſi nullus eam cognoviſſet illorum.*

III.

Que ſi ces ſentimens ſont d'Auteurs qui ayent eſté dans l'erreur : à quel propos en faire la liſte? Eſt-ce pour s'en faire un titre d'érudition & de ſufiſance parmi ceux qui les ignorent? que cela eſt indigne d'un honête homme? *qu'il nous ſied mal*, dit ſaint Auguſtin, *de nous faire une ſotte vanité de rechercher & de ſavoir les erreurs des grands hommes ! ne nous ſieroit-il pas beaucoup mieux, étant hommes*

comme eux, de nous humilier & de nous afliger de leurs égaremens, lors que nous en entendons le recit? *

* Cum ſi homines ſimus, magis nos contriſtari deceat tot & tam nobilitatorum hominum errori bus, ſieos audire contigerit; quam hæc propterea ſtudioſe quærere, ut inter eos qui illa neſciunt, jactatione ina niſſima ventilemur?

IV.

Mais peut-être a-t-on beſoin de ces details d'erreurs, pour s'en faire un chemin à la verité, & pour s'en rendre la poſſeſſion plus ſeure par la defaite de ces monſtres? pure illuſion, qui ne ſert que de couleur à *la ridicule & honteuſe vanité de ſe croire plus intelligent & plus habile, parce qu'on a la tête pleine d'anciennes erreurs, & de fauſſetés decrepites. Qu'il eſt bien plus beau & plus avantageux, plus court & plus ſeur.* dit ſaint Auguſtin, *d'aller directement à la verité, & d'aprendre d'elle-même les regles immuables ſur leſquelles on peut faire abſolument le procez au menſonge & à l'erreur.* *

* Quanto melius atq; ſalubrius, quæſo te, ipſas veritatis regulas multo certius, & brevius per ſe ipſas accipis, quibus falſa omnia poſſis ipſe refellere; ne, quod fallum & pudendum eſt, ſi mul torum annoſas & decrepitas falſitates, ſtudio jactantiori, quæ prudentiori didiceris, doctum atque intelligentem te eſſe a tretis?

6. éclairciſſement.

§. 10.

Des violentes refutations d'opinions fauſſes & extravagantes.

APrés ce que ſaint Auguſtin vient de nous dire du mépris qu'on doit avoir de ces erreurs decrepites ; on voit bien ce qu'il faut penſer de ces longues & violentes refutations qu'on en fait d'ordinaire dans les écoles. Pourquoi ſe tuer de refuter, ce qu'on ne devroit pas même raporter : ou du moins ce qu'il ſufiroit de raporter, pour le refuter? pourquoi échaufer mal à propos la bile des jeunes gens contre des monſtres qui donent plus de pitié, que de colere ; & de l'idée deſquels on ne devroit pas même ſalir leur imagination ? c'eſt donc encore ici où il faudroit renvoyer les maîtres & les écoliers directement à la verité : car, au ſenti-

ment de saint Augustin, *la simple connoissance de la verité suffit pour discerner & même pour renverser les plus monstrueuses erreurs, & les fausſetés les plus inoüies dés qu'elles viennent à paroître.* *

6. éclaircissement.

* Cognitio veritatis omnia falsa si modo proferantur, etiam quæ prius inaudita erant, & di judica e, & subvertere idonea est.

§. II.

De ce qui se trouve de Logique & de Morale, de Metaphisique & de Phisique dans les traités ordinaires de Philosophie.

I.

J'Ay dit que dans ces traités il se trouve de la Logique & de la Morale, de la Metaphisique & de la Phisique. J'ay voulu dire qu'il s'y trouve quelque chose de tout cela : car assurement il s'en faut beaucoup que ces disciplines n'y soient dans leur perfection.

II.

En effet qu'est-ce qu'une Logique qui n'aprend qu'à chicaner

6. *éclairciſſement.* & ergoter ; & nullement à penſer ?

III.

Qu'eſt-ce qu'une Morale qui s'évanoüit en ſpeculations; qui ne va qu'à la ſurface de l'eſprit, & nullement au cœur ; qui n'aprend qu'à penſer ſur quelques queſtions genetales ; & nullement à agir : qui ne nous fait conoître ni nôtre coruption, ni nos foibleſſes, ni le beſoin que nous avons de la grace & d'un puiſant mediateur ?

IV.

Qu'eſt-ce qu'une Metaphiſique qui au lieu de fixer nettement & ſolidement les notions generales de l'être & de ſes proprietés, d'ordinaire ſi confuſes & ſi équivoques ; au lieu d'établir les principes generaux des ſiences : au lieu d'apliquer l'eſprit aux ſolides & immuables verités, & l'acoûtumer à les aler puiſer à la ſource ; ne s'ocupe que de vaines formali-

és, que de creuſes abſtractions; & ne ſe repand gueres que dans les diſputes de mots: ou, ſi elle deſcend en particulier, aux ſubſtances intelligentes; elle ne nous en parle que d'une maniere ſi obſcure & ſi confuſe; que ſur la notion qu'elle donne de l'ame raiſonnable; à peine peut-on la diſtinguer du corps auquel elle eſt unie ?

6. *éclairciſſement.*

V.

Enfin qu'eſt-ce qu'une Phiſique qui n'eſt traitée que logiquement, & qui n'explique les choſes naturelles, que par les termes magiques de *vertus occultes*, de *qualités*, de *puiſſances*, de *facultés*, *d'antiperiſtaſes*, *&c.* Termes qui ne reveillent dans l'eſprit, que de pures idées de Logique ?

6. éclairciſſement.

Section III.

Quelques regles ſur la maniere de s'apliquer à l'étude de la Philoſophie.

I.

DE quelque maniere qu'on traite les diverſes parties de la Philoſophie ; je ſouhaiterois toujours que les Solitaires en uſaſſent ſobrement, & qu'ils ne s'apliquaſſent, dans la Logique, qu'à ce qui peut rendre l'eſprit juſte : dans la Morale, qu'à ce qui tend à rendre le cœur droit : dans la Metaphiſique, qu'à ce qui méne à la conoiſſance de Dieu, de l'eſprit de l'homme, de la verité, des grands principes : & dans la Phiſique, qu'à ce qui regarde la conoiſſance de l'homme : car à dire les choſes comme je les penſe ; je n'eſtime guéres que cela dans toute la Philoſophie. Le reſte ne pa-

roît aſſez inutile pour des Religieux. Il y a, dans la Phiſique, quelque details dont on peut ſe faire un amuſement, lorſque l'eſprit en a beſoin : mais je ne croirois pas qu'on dût s'en faire une ocupation ſerieuſe, ni ordinaire. *éclairciſſement.*

II.

La ſeconde regle que je voudrois doner ſur cette étude de la Philoſophie ; ce ſeroit qu'on y fît plus d'uſage de ſon eſprit, que de ſa memoire & de ſon imagination. La plûpart des écoliers n'y mettent gueres en œuvre que ces deux facultés. Ils ſe croyent fort habiles, s'ils ont pû aprendre par cœur, les ſentimens : ou même les propres paroles de leurs maîtres. Les vains aplaudiſſemens qu'on leur donne, lors qu'ils ont réüſſi à les reciter en public, ne les fortifient pas peu dans cette illuſion. Il eſt vrai cependant qu'il n'en eſt gueres de plus groſſiere. Un effort de memoire & d'imagination n'eſt

6. éclairciſſement. nullement un ouvrage de raiſon, ni de jugement. Toute cette eſpêce de ſience & d'habileté ne paſſe pas les bornes de l'hiſtoire; & je ne vois pas une fort grande diference entre ſavoir, par cœur, les divers ſentimens d'un maître; & ſavoir l'hiſtoire des mœurs des Siamois.

III.

Pour éviter cette illuſion ſi commune dans les écoles, il faudroit s'exercer à faire uſage de ſon eſprit & de ſa raiſon : puiſque ce n'eſt principalement que par là, qu'on eſt homme ; & voicy de quelle maniere on pouroit s'y prendre.

IV.

Dés que le Maître propoſe une queſtion, je voudrois, 1. qu'on s'apliquât à bien entendre ſes termes, & à s'en former une idée bien nette.

2. Que ſans aler plus loin; & avant que de lire la reſolution que

le Maître a donée de cette queſtion ; on s'efforçat de la reſoudre, par ſoi-même. 6. éclairciſſement.

3. Qu'afin d'y réüſſir, on retranchât tout ce qui eſt inutile à ſa déciſion ; & qu'on la reduisît aux termes les plus ſimples.

4. Qu'alors recüeilli dans ſon fond & redoublant ſon atention, on enviſageât la queſtion par toutes ſes diferentes faces.

5. Qu'on parcourût, comme d'une ſimple vûë, tous les diverſ côtés & les diferens rapotts qui peuvent ſervir à la reſoudre : car il ſera malaiſé que dans cette revûë ; on n'en trouve quelcun propre à doner l'éclairciſſement de la queſtion.

6. On verra enſuite de quelle maniere le Maître l'aura reſoluë.

7. On comparera ſa deciſion avec ce qu'on en a penſé ; car il faut que les Maîtres trouvent bon qu'on examine leurs ſentimens à la faveur de cette lumiere

6. éclaircissement. qui éclaire tous les hommes.

8. Que si l'on trouve qu'on n'ait pas esté au but : on s'en humîliera, & l'on se redressera.

9. Que si au contraire on a esté assez hureux pour doner dans le vrai ; on en remerciera le maître interieur à qui l'on en est redevable, & par qui l'on y a esté conduit : car au sentiment de saint Augustin & de la verité même, nous n'avons tous qu'un seul maître : & les plus habiles hommes du monde ne sont, à nôtre égard, que de simples doneurs d'avis qui nous avertissent de consulter ce maître, pour en être éclairés. *De uniuersis quæ intelligimus, non loquentem qui personat foris : sed intus ipsi menti præsidentem consulimus veritatem, verbis fortasse ut consulamus admoniti.*

V.

A l'égard des propositions qui ne demandent pas tant d'examen & qu'on apelle verités de simple

ûë ; parce qu'elles n'ont beſoin que d'un ſimple regard pour ſe faire recevoir ; l'uſage d'eſprit qu'on en doit faire, ne doit pas ſe borner à les placer dans ſa memoire. Il eſt beaucoup plus important d'y faire de frequentes reflexions, non pas pour examiner ſi on les recevra : mais pour s'en laiſſer penetrer, & ſe les rendre comme naturelles ; pour en aprofondir le ſens, la force & l'étenduë : pour percer dans les conſequences & les pouſſer autant loin qu'il ſe peut. *éclairciſſement.*

VI.

Un jeune homme qui s'apliquera ainſi à la Philoſophie, n'a que faire de ſe mettre en peine s'il a de la memoire, ou non. Il ſe trouvera ſi vivement frapé des verités qui ſe preſenteront & qu'il aura decouvertes par cette metode : il s'y rendra ſi ſenſible : il remarquera entre-elles, des liaiſons ſi neceſſaires ; & par le travail de ſon

6. éclairciſſement. atention, il s'acquerera ſur elles, un droit ſi legitime, que dés qu'il entendra parler de quelque choſe qui aura raport à quelcune d'entre-elles; non ſeulement celle-cy; mais auſſi toutes celles avec qui elle a liaiſon ſe preſenteront par ordre à ſon eſprit.

VII.

Une derniere regle qui regarde également l'étude de la Theologie & celle de la Philoſophie, eſt d'éviter le defaut d'entêtement ſi ordinaire à ceux qui ont eſté élevés dans les écoles. On ſe pique d'être invariable dans ſes ſentimens: on ſe fait un honeur de ne revenir jamais de ceux qu'on a une fois embraſſés, de quelque fauſſeté qu'on puiſſe les convaincre: & rien cependant n'eſt plus indigne d'un homme raiſonable, que cette aveugle immutabilité. Qu'on l'apelle tant qu'on voudra, conſtance & force d'eſprit: rien d'ordinaire n'en marque mieux la foi-

bleſſe: rien n'étant plus foible, que de reſiſter à la verité. En efet pour prononcer juſte ſur un tel aheurtement, il faut dire que c'eſt un retranchement inacceſſible à la lumiere de la verité; un bouclier impenetrable à ſes traits; une cuiraſſe à l'épreuve des meilleures raiſons; une redoute portative contre le bon ſens: en un mot, un titre ſpecieux pour vieillir & blanchir avec honneur dans les plus groſſieres erreurs. *6. éclairciſſement.*

VIII.

Qu'un eſprit raiſonable eſt éloigné de ces diſpoſitions! Il n'épouſe de ſentimens que ce que l'évidence ne lui permet pas d'en refuſer. Loin de ſe piquer de cette ſtupide immobilité, il met ſon honeur, non pas à ne jamais changer: mais à ſe conſerver aſſez de liberté, pour être toujours en état de changer, dés que la verité l'invite à quiter l'erreur.

Qu'on ne s'imagine pourtant pas

6. éclairciſſement. que je veüille par là, autoriſer la legereté. Je ne la deſaprouve pas moins que cette exceſive immutabilité. Voicy les juſtes bornes que je voudrois garder.

IX.

Il y a des cas où l'on ne doit jamais changer; & où l'on peut juſtement ſe faire un honeur de ſa fermeté.

En matiere de Theologie, les dogmes de la foy étant fondés ſur la parole de Dieu eſſentiellement immuable, demandent de nous une fermeté à toute épreuve. Mais à l'égard de tout ce que l'Egliſe abandonne à la diſpute des Theologiens; quoi qu'on ne doive rien oublier pour prendre le parti le plus conforme à l'analogie de la foy, & pour ne l'abandoner pas legerement; on ne doit neanmoins le prendre que dans la diſpoſition de l'abandoner, je ne dis pas ſimplement, lors que l'Egliſe l'aura reprouvé; mais même dés que par

le ſoin, l'aplication & les recherches des hommes d'étude, le parti opoſé ſera devenu aſſez lumineux, pour rendre l'autre inſoûtenable; ou pour devenir lui-même plus recevable. 6. *éclairciſſement.*

X.

Il en faut dire, à proportion autant de ce qui regarde la Philoſophie. Les premiers principes, les notions communes, les verités éternelles, les propoſitions qui par une conſequence neceſſaire reſultent des uns & des autres; tout cela étant marqué au coin de l'évidence, demande de nous un invariable arachement. Mais à l'égard de tout ce qui n'eſt que d'opinion & de conjecture (comme l'eſt preſque toute la Phiſique) quoiqu'on ne doive rien omettre pour prendre le parti le plus conforme à la raiſon; & aux regles de la mécanique, dans la Phiſique; & que ce parti une fois pris ne doive pas être legerement abandoné; on

6. éclairciſſement. doit neanmoins toujours ſe conſerver aſſez de ſuſpenſion de jugement & de liberté d'eſprit, pour changer, dés que de bonnes raiſons, ou d'exactes experiences feront voir la fauſſeté de ce ſentiment. Et la pretenduë fermeté, en ce cas, ne ſeroit qu'un aveugle aheurtement, & qu'une ſote immobilité, qui ne marqueroit ou qu'un fond de vain orgueil, ou qu'une exrrême petiteſſe d'eſprit : ou qu'un honteux eſclavage, & une vraye impuiſſance de ſuſpendre ſon conſentement.

1. *éclairciſſement.*

ECLAIRCISSEMENS
ſur le 2. traité.

1. ECLAIRCISSEMENT.

Sur ce que quelques perſones ſe ſont plaintes qu'il y a dans ce traité trop de Metaphiſique.

I.

COmme tout le monde n'atache pas la même idée au terme de *Metaphiſique*; & que la diverſité de ces idées eſt grande; il n'eſt pas aiſé de ſatisfaire directement à ces plaintes: parce qu'on ne peut pas deviner ſous quelle idée ce terme a eſté pris: le mieux qu'on puiſſe faire, eſt de s'expliquer par raport à celles qui ſont les plus ordinaires, & dont on fait le plus d'uſage.

II.

Il y a des eſprits qui traitent de Metaphiſique tout ce qu'ils

1. éclaircissement. ont le malheur de ne pas entendre; & comme ils ont celui d'être d'une intelligence tres bornée; ils ſont ſujets à trouver bien de la Metaphiſique, où le reſte du monde n'en trouve point. Ce grand terme ne leur ſert qu'à couvrir honorablement leur defaut de lumiere; & à leur faire croire qu'on les quitera aiſément de leur inſuffiſance ſur certains ſujets; dés qu'ils les acuſeront d'être Metaphiſiques: parce qu'ils ſont perſuadés que le Metaphiſique & l'intelligible eſt, pour tout le monde, préciſément la même choſe. C'eſt donc ce qui a pû ariver à certaines perſonnes, ſur la peine qu'ils ont eu à entendre le ſecond traité de la conoiſſance de ſoi-même. Et je veux bien ne leur ôter pas la conſolation ni le plaiſir de s'en prendre à ſa pretenduë Metaphiſique.

III.

Il peut bien ſe faire qu'il ſe trou-

vera encore des gens qui apeleront Metaphiſique, dans ce traité, le detail des diverſes parties qui compoſent l'homme, & l'explication de leurs diferentes fonctions : mais à prendre le terme de Metaphiſique en ce ſens ; pourquoy ſe plaignent-ils qu'un traité de la conoiſſance de l'homme ſoit Metaphiſique ? ne le doit-il pas être ? & peut-il ne l'être pas, s'il eſt juſte & exact ? pourquoi ces Meſſieurs ſont-ils eux-mêmes ſi Metaphiſiques ? peut-on ſe diſpenſer de les repreſenter tels qu'ils ſont ? qu'ils s'en prenent donc à eux-mêmes : qu'ils ſe plaignent d'eux-mêmes ou du grand ouvrier qui leur a doné un être ſi Metaphiſique : puiſque dans ce traité qui les choque ſi fort, on ne fait que developer ce que cet être renferme, & ce que le ſouverain ouvrier y a mis.

éclairciſſement.

IV.

Un Peintre peut-il ſe diſpenſer de marquer dans ſon portrait, les

1. *éclairciſſement.*

traits qu'il trouve dans ſon original ? lui eſt-il permis de les deguiſer, de les flater, de les eſtropier, pour rendre le portrait plus aimable ? la deſcription ſincere & naturele de toutes les parties de l'homme *eſt trop Metaphiſique*. Quelle pauvreté ! ſans mentir Dieu a eu grand tort de faire l'homme ſi Metaphiſique ! Il devoit lui donner un eſprit qui n'eut point de penſées, & un corps qui n'eut point d'organes. Cela nous auroit diſpenſé de faire la deſcription des unes & des autres, deſcription ſi chagrinante & ſi Metaphiſique. Rien peut-il mieux juſtifier la neceſſité du Traité *de la conoiſſance de ſoi-même* ? Rien peut-il mieux faire voir juſqu'à quel point l'homme ſe méconoît, que de le voir ſe prendre pour un phantôme, & pour une chimere, dés qu'on le repreſente tel qu'il eſt ? je dis *pour une chimere* : car Metaphiſique & Chimerique eſt trés-ſouvent pour

lui

lui la même choſe. Ceſſez, mon pauvre homme d'eſtre ce que vous eſtes; & l'on ceſſera de mêler ce que vous apelez Metaphiſique, dans les traités qui vous regardent. En un mot: ceſſez de haïr *le Metaphiſique* dans la deſcription de l'homme : ou commencez à vous haïr vous-même comme le plus Metaphiſique de tous les êtres.

I. éclairciſſement;

V.

Que penſeroit-on d'un homme qui aprés avoir ſouhaité qu'on lui expliquât ce que c'eſt qu'une orgue, aprés en avoir entendu developer clairement toutes les parties, & leurs divers raports; ſous pretexte que dans cette explication on ſe ſeroit ſervi des termes de *ſommiers*, de *porte-vents*, de *ſoupapes*, de *languettes*, de *touches*, de *pedales*, & de tous les divers noms des diferens jeux, tous termes de l'art, s'efrayeroit & ſe recrieroit : bon Dieu ! que celà eſt

1. éclaircissement.

Metaphisique ! une pareille exclamation ne seroit-elle pas regardée comme fort judicieuse, & d'un homme bien sensé? Celles qu'on fait sur la pretenduë Metaphisique de l'anatômie de l'homme ne sont pas plus raisonables. Il y a seulement entre les unes & les autres cette diference, qu'on n'est point obligé de savoir comment un orgue est composée; au lieu qu'on n'est gueres excusable d'ignorer de quelles parties on est formé; & qu'il n'y a point d'homme raisonable qui ne doive du moins souhaiter de conoître la nature, le détail, l'union & les raraports de ces parties.

VI.

Enfin par le terme de Metaphique, les habiles gens entendent ce qui est purement intelligible : ou des raisonemens uniquement fondés sur des idées toutes spirituelles & parfaitement independantes des impressions sensibles.

A prendre donc ce terme en ce ſens ; j'avouë que dans le ſecond traité de la conoiſſance de ſoi-même il y a quelque Metaphiſique : mais loin que cela lui faſſe tort, ou qu'on ait ſujet de s'en plaindre ; s'il a quelque merite ; ce n'eſt gueres que par ces endroits. On ne ſait proprement & parfaitement, que ce qu'on ſait metaphiſiquement : je veux dire que ce qu'on ſait ſur des idées purement intelligibles. Il n'y a que ces idées qui ſoient neceſſaires, infaillibles, éternelles, & immuables. Les idées de ſens ſont paſſageres, incertaines, changeantes, ſeduiſantes & preſque toutes fauſſes. Or il eſt viſible qu'en raiſonant juſte, il eſt autant dificile de ne ſe pas tromper ſur ces dernieres idées ; qu'il eſt impoſſible de ſe mécompter en ſuivant les premiers. Ce n'eſt donc que ſur ces idées qu'on ſait proprement ce qu'on ſait. Ce n'eſt que ces idées qui produiſent

1. *éclairciſſemens.*

1. éclairciſſement. la ſience & qui donent de vraies demonſtrations. Toutes les autres n'enfantent que l'erreur, l'illuſion, ou, tout au plus, des opinions, des vrai-ſemblances, des probabilités. Et puis fiez-vous à cette fauſſe delicateſſe pour la Metaphiſique.

VII.

Qu'il eſt à craindre que ce degoût pour les ſiences abſtraites ne ſoit une des ſources ſecrêtes de cet injuſte degoût que l'on a d'ordinaire pour la pieté! la vraye devotion & la ſolide pieté ſont du moins autant metaphiſiques que les ſiences les plus abſtraites. Qu'on ne s'y trompe pas: les vrais objets de la pieté ſont la verité, la juſtice, la ſageſſe. Y a-t-il rien de plus élevé, ou de plus abſtrait? noſtre Dieu, le Dieu que nous adorons, & qui fait l'objet de nôtre culte, eſt un Dieu caché: un Dieu qui ne ſe cache, que pour nous obliger à le chercher avec toute

l'atention & l'aplication dont nous ſommes capables : un Dieu qui n'a rien ni de ſenſible, ni d'imaginable : je veux dire qui ne tombe ni ſous les ſens, ni ſous l'imagination ; & qu'on ne peut trouver (ainſi que ſaint Auguſtin l'a ſi bien montré) qu'en s'élevant audeſſus & de ceux-là, & de celle-cy : en un mot, un Dieu qu'on ne peut joindre que dans les idées les plus pures & les plus intelligibles. Comment donc avec un ſi grand degoût de la Metaphiſique, n'en auroit-on pas de la pieté & de la devotion ? & y a-t-il quelque raiſon & quelque prudence à entretenir une delicateſſe, qui done tant d'indiſpoſition pour le plus important & le plus eſſentiel des devoirs de la religion ?

éclairciſſement.

VIII.

On a beau dire : il faut ſe familiariſer avec ces idées purement intelligibles ſi l'on veut remplir ſes devoirs, & avancer dans la

1. *Eclaircissement.*

pieté. La vraye adoration; l'adoration en esprit & en verité ne peut subsister, sans quelque metaphisique; & les plus parfaits Chrétiens sont les plus metaphisiciens, souvent sans le savoir. Je dis sans le savoir: car quand Dieu ouvre le cœur à la verité & à la justice, comme il fait à mille bonnes ames; il leur done bien-tôt de l'une & de l'autre une idée pure, & une intelligence degagée de toute image & de tout phantôme: idée cependant vive & aplicante & qui fait l'hureux objet de leur amour. Et ainsi tout ocupées de cet objet, & sans reflexion sur leur maniere de penser & de s'en ocuper; il est certain qu'elles sont tres-metaphisiciennes sans s'en apercevoir.

2. éclaircissement.

II. ECLAIRCISSEMENT.

Sur la neceſſité ou l'utilité de la conoiſſance de l'homme ſelon le phiſique, pour ſa conoiſſance ſelon le moral.

I.

ON n'a pas manqué de m'oposer, ſur cela, ce que je me ſuis moi-même objecté, & que je croïois avoir ſufiſamment éclairci, dans le premier traité.

Quoi donc, ſe recrie-t-on, *faut-il être Philoſophe pour ſe conoître ſoi-même ſelon le moral? faut-il être Phiſicien pour ſavoir les regles de morale & pour les mettre en pratique? la morale Chretiene n'avoit-elle pas ſes regles avant ces conoiſſances Phiſiques; & les mêmes qui naiſſent de cette conoiſſance?*

II.

Il eſt aiſé de répondre qu'il y a

2. Eclairciſſement. une extrême diference entre avancer que *la conoiſſance de l'homme ſelon le phiſique, eſt neceſſaire à ſa conoiſſance ſelon le moral*; & dire qu'*elle eſt neceſſaire à la pratique de la morale & à la conoiſſance de ſes regles.* J'ay dit le premier : parce que j'en ſuis perſuadé. Pour le ſecond, j'ay dit preciſement le contraire dans l'objection que je me ſuis faite, page 136. & je m'y ſuis retranché à dire que ces conoiſſances phiſiques ont de grandes utilités; & que *le reſte étant égal, celui qui les poſſede a de grands avantages audeſſus de celui qui en eſt privé, pour la pratique de la vertu & le progrez dans la perfection.*

III.

Il eſt vrai que la morale Chrétienne avoit ſes regles avant que la ſience de l'être phiſique de l'homme fût dans la perfection ou elle eſt aujourd'huy. Il eſt encore vrai que ces regles étoient les mêmes que celles qui naiſſent naturelle-

ment de cette ſcience : mais c'eſt qu'elles avoient eſté formées ſur la conoiſſance de l'être naturel de l'homme ; & preſcrites par l'homme du monde qui conoiſſoit mieux le fond de la nature humaine : je veux dire par JESUS-CHRIST. *2. éclairciſſement.*

IV.

D'ailleurs il y a une grande diference entre pratiquer des regles : parce qu'on nous dit qu'il faut les pratiquer ; & en faire uſage avec conoiſſance de cauſe ; & par la vûë claire de leur neceſſité & de leur raport avec nos beſoins, nos defauts, & nos dereglemens. L'un eſt beaucoup plus ſolide, plus utile, plus vivement apliquant, que l'autre. Quand on n'a point cette vûë claire, de leur neceſſité, & de leur utilité ; il eſt aiſé qu'on ſe flate de devenir ſpirituel & parfait, ſans tant de gênes & de ſeverités. Il eſt aiſé qu'on ſe diſe que JESUS-CHRIST ne les a preſ-

25 éclairciſſement.

crites, que par un goût qui lui étoit particulier : ou que pour plus grande precaution : ou peut-être même par chagrin. Et plût à Dieu, qu'il n'y eut pas tant de Chrétiens qui negligeaſſent ces regles ſous quelcun de ces pretextes ! Mais quand on voit clairement que la neceſſité de ces regles eſt fondée ſur la nature de l'homme & ſur ſa coruption : on voit bien auſſi, je dis même ſans la foy, qu'elles ſont indiſpenſables pour ariver à la perfection & à la beatitude ; & cette vûë eſt tout autrement pratique, & bien plus aplicante.

V.

Enfin il faut prendre plaiſir à ſe crever les yeux, pour ne pas voir que la conoiſſance de la maniere dont ſe forme & s'entretient une paſſion : le diſcernement de ce que le corps & l'eſprit y contribuënt : la vûë du detail de tous les mouvemens & de tous les ſentimens qui y entrent, donent tou-

te une autre facilité à reprimer ces passions (supposé les secours égaux) que le simple commandement de les mortifier. 2. éclaircissement.

VI.

Comme la plûpart des gens croyent que les passions ne s'excitent que parce qu'ils le veulent; ils ne doutent pas aussi qu'ils ne puissent les arêter, dés qu'ils le voudront. Ils n'observent ni quels sont les ressorts qui se debandent alors dans leur machine; ni quelles sont les causes qui les debandent; ni quelle est la liaison de leurs sentimens avec le mouvement de ces ressorts. Ils se croyent les maîtres de ce mouvement, de ces sentimens, & de tout ce jeu. En un mot ils se flatent qu'ils se conduisent eux-mêmes, pendant que souvent ils sont emportés par une suite de causes imperceptibles: ou plutôt non aperçûës, &, pour parler ainsi, inobservées, faute de reflexion & d'instruction.

2. éclairciſſement. & dont l'efet ne peut gueres être arêté qu'en alant à la premiere de ces cauſes.

VII.

On ſe tuë de redire que tout le monde n'eſt pas capable d'entrer dans cette diſcuſion, dans ces details, & dans cette foule d'idées abſtraites.

Mais c'eſt encore une fois abuſer du mot d'abſtrait, que de le doner ſi liberalement & ſi abſolument au 2. traité de la conoiſſance de ſoi-même. Il n'y a d'abſtrait, dans ce traité, que la nature de l'ame: tout le reſte tombe ſous les ſens, ou ſous l'imagination: & pour l'ame, je defie qu'on me faſſe voir que je l'aye faite plus abſtraite, que JESUS-CHRIST ne l'a faite. Il a enſeigné non ſeulement aux ſavans; mais indiferemment à tout le monde, que l'ame ne tient rien du corps, qu'elle n'a rien d'étendu, ni de diviſible, ni de coruptible: que quel-

ques cruautés qu'on exerce sur le corps, quelque division, quelque massacre, quelque destruction, quelque incendie que l'on en fasse, rien de tout cela ne passe jusqu'à l'ame; & qu'enfin la rage & les tourmens des plus cruels boureaux, ne peuvent aler jusques à la faire perir. * Qu'est-ce donc que j'ajoûte à cette idée de l'ame, dont JESUS-CHRIST a retranché tout le sensible; & sur laquelle tant d'esprits ne trouvent nulle prise? j'ajoûte qu'elle est *le principe de la pensée*: ou que c'est *un être pensant*. Est-ce là donc la rendre plus metaphisique? & n'est-ce pas au contraire la rendre reconoissable, &, pour ainsi dire, aisée à manier? car que sent-on mieux & que peut-on moins ignorer que sa pensée?

éclaircissemens.

* Occidunt corpus, animā autem non possunt occidere.

VIII.

On opose que JESUS-CHRIST *ne s'est servi que d'idées sensibles pour enseigner la Religion.*

2. *Eclairciſſement.*

Mais c'eſt n'y pas ſonger, que d'avancer un tel parodoxe. JESUS-CHRIST s'eſt porportionné à la portée de ceux qu'il inſtruiſoit. Voyez ce qu'il dit à Nicodeme. Rapelez ſa converſation avec la Samaritaine. Quelle idée lui done-t-il du vrai Dieu, & du culte dont il veut être ſervi? repaſſez tout le Sermon de la Cêne; & voyez s'il y a rien de plus élevé, de plus ſublime, de plus ſpirituel, de plus abſtrait & de plus metaphiſique. Il eſt vray que pour s'ajuſter à la portée des eſprits les plus groſiers, qui font toujours le plus grand nombre, il parloit ſouvent du royaume de Dieu ſous des idées ſenſibles; mais outre qu'il leur marquoit aſſez que ce n'étoient que des Paraboles, qui cachoient des verités fort élevées; il declare nettement que le royaume de Dieu, la vie éternelle ne conſiſte qu'à conoître, & aimer Dieu & ſon Fils JESUS-CHRIST. *

* Hæc eſt vita æterna ut cognoſcant te verum Deum & quam miſiſti Jeſum Chriſtum.

Il predit que dans cette vie immortelle il n'y aura ni alliances charnelles, ni rien de semblable; qu'on y sera (quoi-que avec un corps) dans un aussi grand degagement de tout le sensible, que les Anges de Dieu, ces purs esprits. *t. éclaircissement.*

JESUS-CHRIST nous a donc doné, par là, le modêle d'instruire les peuples; & l'on est presentement d'autant plus obligé à le suivre; que les esprits d'aujourd'huy sont plus disposés à entrer dans ces idées spirituelles; que n'étoient les Juifs grossiers & charnels, à qui JESUS-CHRIST parloit.

IX.

On ajoûte que *depuis le peché, l'homme n'a presque plus d'idées que des corps.*

JESUS-CHRIST a donc bien perdu son tems, de nous prêcher que l'ame ne tient rien du corps; & que Dieu est un pur esprit. Tous les hommes ont les mêmes

2. éclairciſſemens. idées. Il n'y a qu'à les leur developer & les obliger à y faire atention. Il eſt vrai que nous ne conoiſſons pas nôtre ame par idée: mais la conoiſſance que nous en avons par ſentiment, ſufit pour nous perſuader qu'elle ne tient rien du corps, & qu'elle n'a nulle des qualités de l'étenduë.

X.

On en apelle, ſur cela, à ſaint Auguſtin. Tres-volontiers: je l'en prends pour juge. Qu'on jette ſeulement les yeux ſur ſes Lettres à Nebridius; & l'on verra s'il ne regarde pas comme un des plus importants devoirs de la morale, celui de travailler à ſe defaire de ſes idées ſenſibles, à renoncer aux impreſions des ſens, & à guerir les playes qu'ils nous ont faites dans le cerveau; & s'il ne ſouhaite pas que les Chrétiens s'en faſſent un ſaint exercice. *Reſiſtere plagis inflictis per ſenſus, quæ nobis eſt ſacratiſſima diſciplina.*

XI.

2. éclaircissement.

Il faut donc, dit-on encore, *conclure qu'avant Descartes la morale Chrétiene étoit fort imparfaite.*

Quelle conſequence? De ce que la conoiſſance de la nature de l'homme eſt neceſſaire à la conoiſſance de ſon être moral, & de ce qu'elle donne de grands avantages pour la pratique de la vertu, & pour le progrez dans la perfection; s'enſuit-il qu'avant Deſcartes nôtre morale fut fort imparfaite? la morale Chrétiene a toujours eſté la même depuis que JESUS-CHRIST l'a enſeignée: mais la pratique en a pû être diferente. On a pû avoir, en de certains tems, des facilités pour cette pratique, qu'on n'a pas eu en d'autres. Pourvû que ces facilités n'aillent pas au relachement de la morale; à l'affoibliſſement de la penitence; à diſpenſer de l'auſterité, de la vigilance & du travail; pourvû qu'elles ne con-

2. *éclairciſſement.*

ſiſtent que dans une plus juſte, plus ſuivie, & plus ſeure aplication de tout cela; elles n'ont rien que de loüable & d'eſtimable. Et c'eſt pour cela que la providence a, de tems en tems, ſuſcité des hommes ſpirituels qui ont compoſé des ouvrages methodiques pour faciliter, en ce ſens, la pratique des vertus & le combat des vices & des paſſions. Ce ſont des lumieres & des ſecours dont elle veut que l'on faſſe uſage, & qu'on lui tienne conte.

XII.

Suivant le ſtile de cette conſequence, il faudroit rejetter non ſeulement toutes les morales methodiques *d'Alet, de Grenoble, &c.* toutes les *regles de ſaint Charles Borromée pour les Confeſſeurs*; toutes *les introductions à la pieté & à la vie devote*: *les combats ſpirituels*, tous *les eſſais de morale*, où l'on fait tant de nouvelles decouvertes dans le cœur de l'homme;

il faudroit encore faire main baſſe ſur tous les raiſonnemens en matiere de religion, & ſur la Theologie ſcholaſtique qui conſtamment a ſes utilités. Pour renverſer tout cela, il n'y auroit qu'à dire, ſuivant ce ſtile ; c'eſt à dire, qu'avant les ſcholaſtiques, nôtre Theologie étoit fort imparfaite ; avant *ſaint Charles*, on n'entendoit rien à confeſſer ; avant ſaint François de Sales, on ne ſavoit ce que c'étoit que devotion : avant Monſieur *Nicoles* nôtre morale étoit fort imparfaite, &c. Non : rien n'eſt moins raiſonable que ces manieres de raiſoner. Dieu veut que ſon Egliſe croiſſe en lumieres, non pas par la revelation de nouveaux dogmes : mais par l'éclairciſſement des verités ſpeculatives, & par de nouvelles ouvertures pour le ſevere exercice de la vertu. Au commencement de l'Egliſe, la grace étant plus abondante, tenoit lieu de tout ce-

2. *éclairciſſement.*

2. *éclairciſſement.*

la : mais preſentement, il veut que la raiſon, l'étude & les reflexions ſervent à la grace.

XIII.

On revient encore à dire que *tout le monde n'eſt pas capable d'entrer dans cette philoſophie & dans ces idées abſtraites.*

Mais c'eſt, encore une fois, abuſer des termes de philoſophie & d'idées abſtraites. Je l'ay dêja dit : mais on ne peut trop le redire ; on devroit mourir de honte de regarder comme philoſophique & abſtrait, le detail des parties dont on eſt compoſé ; & de s'imaginer qu'on nous mêne dans le païs des ombres & des chimeres, lors qu'on ne nous mêne qu'en nôtre païs.

Aprés tout, je ne pretends pas écrire pour tout le monde, ſi par *tout le monde*, on entend auſſi le menu peuple, les gens groſſiers & ſans éducation. Pour faire des livres pour ce *tout le monde*, il fau-

droit ſe reduire à de ſimples recits hiſtoriques, à de purs contes, ou à d'éternelles declamations ſur les quatre fins de l'homme. Encore quand on auroit fait un livre ſur ce ton & pour tout ce monde; il eſt certain qu'il ne ſeroit point pour tout le monde. Les eſprits un peu audeſſus du commun ne le regarderoient ſeulement pas. C'eſt donc une chimere que de vouloir faire un livre pour tout le monde. S'il eſt à la portée du peuple: les eſprits élevés le mépriſeront. S'il eſt proportioné à l'élevation de ceux-cy: le peuple n'y entendra rien. Il faut donc opter, quand on écrit. C'eſt une neceſſité. Dans cette obligation, j'avouë que j'ay eu particulierement en vûë les gens d'eſprit, de diſcernement & d'intelligence. Cependant j'ay taché de rendre ſi clairs les ſujets dont j'ay traité; que pour peu qu'on n'eut pas l'eſprit bouché; pour peu qu'on voulût s'apliquer à ſe conoître; on pût me ſuivre & 2. *éclairciſſement.*

2. éclairciſſemens.

m'entendre. Et effectivement j'ay eu la conſolation que des femmes d'eſprit ſans autre philoſophie, que ce que la raiſon en donne naturellement, m'ont parfaitement compris.

III. ECLAIRCISSEMENT.

Sur ce que dans le ſecond traité j'ay prouvé l'immortalité de l'ame par ſa ſpiritualité, & ſa ſpiritualité par la penſée.

Où

L'on fera voir qu'on n'a nulle raiſon ſolide d'atribuer ni la conoiſſance ni l'immortalité à l'ame des bêtes : au lieu qu'on ne peut raiſonablement ſe diſpenſer de doner l'une & l'autre à l'ame de l'homme.

UNe perſone d'eſprit m'ayant fait l'honeur de m'écrire

qu'un libertin pouroit m'embaraſſer par l'exemple des beſtes ; & m'aïant raporté les objections qu'il pouroit me faire ; je ne ferai gueres que tranſcrire ici ce que je lui répondis & l'éclairciſſement que je donay à ſes difficultés. Le voicy. 3. *éclairciſſement.*

I.

Je crois, Monſieur, avoir prouvé d'une maniere invincible, dans le 2. traité de la conoiſſance de ſoi-même, que le corps eſt incapable de ſentiment, & qu'il n'y a qu'une ame parfaitement ſpirituelle & penſante qui en ſoit ſuſceptible. Vous paroiſſez même en convenir : mais ſur cela, ce qui ſe paſſe dans les bêtes vous embaraſſe, & vous croyez qu'*un libertin m'embaraſſeroit auſſi, & m'obligeroit à reconoître, ſuivant mes principes, ou que l'ame des beſtes eſt immortelle, ou que celle de l'homme eſt mortelle.*

II.

Mais, Monſieur, j'oſe vous dire,

3. *Eclairciſſement.* ſans trop de preſomtion, que je ne m'en embaraſſerois pas un moment. Qu'à l'alternative de ce libertin, je répondrois, tout court, *ni l'un ni l'autre.* Et que comme il ne pouroit l'établir que ſur ce qu'il doneroit du ſentiment aux bêtes, ſentiment qui eſt une vraye eſpêce de penſée; je lui nierois abſolument cette ſupoſition: & il ne la prouveroit de ſes jours, que par quelques mouvemens des bêtes, & quelques tours de ſoupleſſe qui ne furent jamais des ſentimens.

III.

Je ne craindrois donc nullement l'embaras pour moy: mais je vous avouë que je le craindrois pour ce libertin, s'il étoit trop entêté du ſentiment & de la conoiſſance des bêtes. Cependant s'il avoit quelque juſteſſe d'eſprit; & que dans la recherche de la verité, il contât plus ſur le témoignage de ſa raiſon, que ſur celui de ſes ſens; voicy

voicy de quelle maniere je voudrois le tirer d'affaire.

2. éclairciſſement.

IV.

Vous avez pû, lui dirois-je, remarquer que j'ay prouvé d'une maniere claire & évidente, que le corps ne peut ſentir ; & qu'il n'y a qu'une ame penſante & toute ſpirituelle qui en ſoit capable. Vous ſavez de plus avec une pareille évidence, qu'il y a en vous quelque choſe qui ſent le plaiſir & la douleur. Vous étes donc certain de la plus grande certitude, que vous avez une ame penſante & toute ſpirituelle. En faut-il davantage pour la juger immortelle?

V.

Sur cela ce qui ſe paſſe dans les bêtes vous embaraſſe. Vous croyez qu'elles ſentent comme vous; & par là vous jugez ou que leur ame eſt immortelle, comme la vôtre : ou que la vôtre eſt mortelle comme la leur.

3. *Eclairciſſement.* Mais ſur quoi fondez-vous la creance de leur ſentiment ? en avez-vous évidence ? le voyez-vous en lui-même : ou ſeulement par conſequence ? le voyez-vous comme vous voyez le vôtre ? Eh ! comment le vêriez-vous ainſi ? vous ne voyez pas même, d'une vûë immediate, les ſentimens des hommes, qui vous ſont beaucoup plus ſemblables que les bêtes : & rien ne vous eſt plus ordinaire que de vous y méconter, & de leur atribuer des ſentimens tout contraires à ceux qu'ils ont actuellement.

VI.

Que voyez-vous donc de net, de clair & d'inconteſtable dans les bêtes ? des mouvemens ; & rien plus. Tout ce que vous raportez de plus ſurprenant de leurs ſingeries & de leurs adreſſes, ne ſe reduit qu'à de purs mouvemens mécaniques ; & tout ce que vous leur donez au-delà, avec tant de

profuſion, ne roule que ſur des conſequences frivoles & de foibles conjectures. 3. *éclairciſſement.*

VII.

Et ne me dites point, s'il vous plaît, que ces mouvemens ſont ſi ſemblables à ceux qui, dans les hommes, ſe trouvent liés avec leurs divers ſentimens ; qu'on a lieu de conjecturer qu'ils ſont joints à de pareils ſentimens dans les bêtes. Car, 1. s'il n'y a nul raport eſſentiel, nulle liaiſon neceſſaire d'uu mouvement à un ſentiment ; il eſt viſible que des plus ſurprenants mouvemens on ne peut jamais évidemment inferer le moindre ſentiment. Or il eſt certain que du mouvement au ſentiment il n'y a ni raport eſſentiel, ni liaiſon neceſſaire : puiſque comme je l'ay prouvé dans le ſecond traité, le mouvement n'eſt qu'une maniere d'être de la ſubſtance étenduë ; & le ſentiment une maniere d'être de la

3. *éclaircissement.* ſubſtance penſante ; & qu'entre ces deux ſubſtances, il n'y a, comme on l'a vû en cet endroit, nul raport eſſentiel, nulle liaiſon neceſſaire.

VIII.

2. Si ces mouvemens ſont tres-équivoques non ſeulement dans les bêtes ; mais même dans les hommes ; il eſt viſible qu'on ne peut ſur ces mouvemens fonder nulle vraye certitude. Or rien n'eſt plus équivoque que ces mouvemens ; je dis même dans les hommes. Ils s'y trouvent tres-ſouvent joints avec des ſentimens tout diferens de ceux qu'on y ſoubçonne ; & quelque fois même ils y ſont ſans aucun ſentiment. On voit tous les jours des gens qui joignent aux plus cuiſans ſentimens de chagrin & de douleur, les mouvemens du ris & de la joye. D'autres joignent aux ſentimens d'une vraye joye & d'un vray plaiſir, les airs d'aflction

& les mouvemens des larmes. Il s'en trouve enfin qui ont ſi bien l'art de ſe contrefaire, qu'ils rient ſans aucun ſentiment de joye : qu'ils pleurent ſans douleur & ſans affliction ; qu'ils ſe donent les plus violens mouvemens de colere & d'emportement, ſans la moindre émotion interieure. Y eut-il donc jamais rien de plus équivoque que ces mouvemens ; & peut-on ſur un plus frivole fondement doner du ſentiment aux bêtes ?

3. *éclairciſſement.*

IX.

3. En effet, ſi ces mouvemens ſont ſi équivoques dans les hommes, que la plûpart du tems ils ne ſignifient rien moins que ce dont ils ont l'air ; combien plus le doivent-ils être dans les bêtes ? ou plûtôt combien plus ceux des bêtes doivent-ils être éloignés de la ſignification que nous avons acoûtumé de leur doner dans les hommes, qui ſont d'une nature ſi diferente & ſi ſuperieure à celle

3. éclairciſſement. des bêtes? quelle ſeureté y a-t-il donc à juger de leurs ſentimens par leurs mouvemens?

X.

4. Une des plus grandes peines qu'ayent les plus habiles Philoſophes ſur l'union de l'eſprit & du corps, eſt de comprendre comment des ſentimens, qui certainement ſont des manieres d'être d'une ſubſtance penſante, ont pû être liés avec des mouvemens, qui conſtamment ſont des manieres d'être d'une ſubſtance étenduë: & l'on ne peut s'en tirer, qu'en recourant à une ſouveraine puiſſance, & faiſant intervenir le bras du Tout-puiſſant, pour lier enſemble deux êtres naturellement ſi inaliables. Il n'y a que le Maître de la nature qui puiſſe ſurmonter les repugnances des natures particulieres. Y a-t-il donc quelque raiſon à juger que cette même liaiſon qui nous effraye dans l'homme; & qui pouſſe à

bout toute nôtre philoſophie ; ſe trouve auſſi dans les bêtes ; que leurs mouvemens ſoient liés à des ſentimens ſemblables aux nôtres ; & que cette merveilleuſe union que les Peres & les Philoſophes ont regardée comme un prodige, comme un miracle dans la nature, comme le chef-d'œuvre du Createur, qui, par là à voulu faire de l'homme l'abregé de l'univers ; que cette union, dis-je, ſe trouve auſſi dans les bêtes ; & que les hommes n'ayent, en cela, rien audeſſus d'elles ? peut-on ſe méconoître plus groſſierement ? & n'eſt ce pas là proprement l'égarement que déplore un Prophete, lors qu'il dit que *l'homme n'a pas connu la dignité de ſa creation : qu'il s'eſt baſſement ravalé, juſqu'au niveau des beſtes, & qu'il a pris plaiſir à ſe rendre ſemblable à elles*, en les faiſant aler du pair avec luy ?

3. *éclairciſſement.*

XI.

Et qu'on ne penſe pas ſe tirer

3. éclaircissement. de là en disant que l'esprit de l'homme est plus élevé & plus intelligent que l'ame des bêtes. Car outre que cela se dit en l'air & sans preuves : outre qu'à en juger par les ouvrages des hommes & des bêtes ; il seroit aisé de prouver le contraire, & de faire voir communement plus d'adresse, plus de justesse, plus d'art, plus d'esprit, disons plus de sagesse dans les ouvrages des bêtes, que dans ceux des hommes; cette réponse ne lève nullement la dificul é de l'union. Cette dificulté ne consiste pas en ce que l'esprit de l'homme est d'un dégré de conoissance fort élevé : ce n'est point par là que ceux qui ont le plus admiré cette union, l'ont trouvée si merveilleuse. La dificulté consiste en ce que l'esprit de l'homme est un être pensant ; & que dans la pensée, dans un être pensant on ne trouve rien qui ait raport à la substance étenduë. Or pour peu que vous

doniez de penſée aux bêtes : quand vous ne leur doneriez que le ſentiment, qui en eſt comme le dernier degré ; la dificulté demeure dans toute ſa force. Un être penſant du dernier degré de penſée, eſt toujours prodigieuſement éloigné de l'étre étendu. Ils n'ont rien de commun que le ſuprême degré d'être. Et ainſi il faudra reconoître dans l'union de l'ame des bêtes avec leur corps, le même prodige, le méme miracle, le même effort d'une puiſſance ſouveraine, que les Peres & les Philoſophes admirent dans celle de l'homme. L'homme n'aura rien, en cela, de privilegié. En un mot, il n'aura rien qui le diſtingue ſpecifiquement des bêtes : puiſque quand on lui paſſeroit qu'il penſe plus noblement, ou plus finement qu'elles ; il eſt certain que le plus & le moins de degrés, ne change point l'eſpêce, comme tout le monde en convient.

3. éc'aircissement.

XII.

3. *Eclairciſſemens.*

5. Ce qui acheve de faire voir combien les plus ſurprenans mouvemens des bêtes ſont des ſignes équivoques de conoiſſance & de ſentiment; c'eſt qu'on ne peut raiſonablement conteſter qu'abſolument ils ne puiſſent ſe trouver dans les bêtes, ſans ſentiment & ſans conoiſſance. On ne peut juſtement conteſter que Dieu n'ait pû faire des machines toutes ſemblables aux bêtes : je veux dire capables d'executer, ſans conoiſſance, tous les mouvemens qu'on y admire le plus. Un clin-d'œil ſur la toute-puiſſance de Dieu, nous répond de la poſſibilité du fait; & ce que les hommes mêmes avec un eſprit ſi borné & des inſtrumens ſi groſſiers, ont juſques ici tenté ſur de pareilles entrepriſes, ne nous laiſſe pas lieu d'en douter, & ne nous rend que trop croyable la facilité avec laquelle Dieu l'executeroit.

Qui nous assurera donc que Dieu n'ait pas pris cette voye dans la formation des bêtes? ou plutôt coment pouvons-nous soupçoner qu'il en ait pris une autre; si nous avons quelque idée de sa sageſſe? car puis qu'il eſt de cette sageſſe de ne rien faire d'inutile, & d'aler à ſes fins par les voyes les plus courtes & les plus ſimples; n'auroit-il pas eſté contre cette ſimplicité, de doner aux bêtes, pour executer leurs mouvemens, une ame qui n'auroit eu avec eux nul raport & nulle liaiſon: une ame ſans laquelle on convient qu'ils auroient pû s'executer tout auſſi regulierement; & une ame enfin ſans les ordres & la direction de laquelle la plûpart de ces mouvemens ſe paſſent effectivement dans l'homme, comme on l'a fait voir dans le 2. traité *? en quelle ſeureté peut-on donc, ſur les plus ſurprenans mouvemens des bêtes, inferer qu'elles ont du ſentiment?

3. *éclairciſſement.*

* *Par ces mêmes raiſons on pouroit peut-être s'imaginer qu'il n'eſt pas plus certain qu'il y ait dans l'hõme, une ame ſpirituelle & intelligente: mais on en fera voir la diference par une addition à la fin de cette lettre.*

3. *éclaircissement*

Mais auſſi, me direz-vous, en quelle ſeureté pouvez-vous avancer qu'elle n'en ont pas?

Hé bien, vous répondrai-je, n'avançons ni l'un ni l'autre, ni que les bêtes ayent de la conoiſſance, ni qu'elles n'en ayent pas. Je veux bien par complaiſance pour vous, ne prendre point droit ſur les raiſons que je viens de toucher. Nous ne ſavons, ni vous, ni moi, ce qui ſe paſſe dans les bêtes. N'en jugeons point. Demeurons-en ſuſpens ſur ce ſujet. Mais auſſi que nôtre ignorance à cet égard, ne tire point à conſequence pour ce que nous avons découvert dans l'homme. Ne nous méconoiſſons pas nous-mêmes: parce que nous ne conoiſſons pas les bêtes; ne revoquons pas en doute la ſpiritualité & l'immortalité de nôtre ame: parce que nous ne ſavons pas ſi l'ame des bêtes eſt ſpirituelle & immortelle; & ne detruiſons pas ce qui eſt claire-

ment demontré, par l'obſcurité de ce qui ne l'eſt pas encore. C'eſt une des regles les plus eſſentielles de la Logique. 3. eclairciſſement.

Vous voyez bien neanmoins que ce n'eſt que par pure complaiſance pour vous, que je conſens de demeurer dans l'indifference à cet égard: car il s'en faut bien que nous ne ſoyons ſur cela but à but. Vous n'avez pour le ſentiment des bêtes que des mouvemens parfaitement équivoques: au lieu que j'ay, pour l'excluſion de tout ſentiment & de toute conoiſſance, des preuves tirées de la ſageſſe & de la juſtice de Dieu; qui valent des demonſtrations; vous en avez vû quelque choſe cy-deſſus: mais encore une fois, je veux bien ne m'en point ſervir.

XIII.

Enfin ce qui montre invinciblement combien les mouvemens des bêtes ſont une preuve frivole de leur ſentiment, ou de leur conoiſ-

3. *éclaircissement.*

ſance; c'eſt qu'on trouve tous les jours des mouvemens ſemblables à ceux des bétes, en des ſujets où l'on eſt fort ſeur qu'il n'y a ni ſentiment, ni conoiſſance. Vous méme, Monſieur, m'en fourniſſez un illuſtre exemple dans la plante qu'on apelle *ſenſitive*. Car quoi qu'on l'honore de ce nom; je ſuis ſeur que vous étes trop raiſonable, pour lui doner un vrai ſentiment. Y a-t-il cependant rien de plus ſemblable aux mouvemens des bétes, que ceux de la ſenſitive? un ver ſe remuë-t-il plus vivement; & un limaçon ſe recoquille-t-il, ou ſe retire-t-il plus promtement dans ſa cocque, lors qu'on le pique, que la ſenſitive ne ſe recocquille & ne ſe replie, lors qu'on la touche? Nos jardins nous fourniſſent cent exemples encore plus ſurprenants que celuilà. Un chien ſe defend-il mieux lors qu'on lui pince la queuë que le concombre ſauvage, lors qu'on

touche ſeulement à la ſienne. Un chien donera peut-étre quelque coup de dent. Mais le concombre vous lance en un inſtant dans le viſage & dans les yeux une ſoixantaine de grains pointus, & cela d'une violence & d'une force à vous obliger de vous repentir de vôtre témerité. 30 *éclairciſſemens.*

XIV.

Ces mouvemens, direz-vous, ſe font par le moyen de certains reſſorts imperceptibles, qui ſont dans les fibres des plantes, & que l'on debande quand on les touche.

D'accord: en voilà la vraye cauſe. Mais que n'en dites-vous autant des mouvemens des bétes? Eſt-ce que celles-cy ont moins de reſſorts interieurs, que les plantes? elles en ont de ſi ſenſibles & de ſi palpables; qu'on peut vous les faire voir & toucher, & vous faire remarquer ſenſiblement leur jeu.

3. *Eclairciſſement.*

XV.

Un chat eſquive-t-il plus adroitement un coup de bâton, qu'un aimant ne fuit un autre aimant, s'il l'aproche par un certain côté? un épervier ſe lance-t-il plus vivement ſur une perdrix, qu'une aiguille d'acier ne ſe lance ſur un des poles de l'aimant? & cependant qui s'aviſa jamais de doner du ſentiment à l'aimant ou aux aiguilles d'acier?

XVI.

Cele ſe fait, me direz-vous, par l'impreſſion ſecrete de petits corps imperceptibles, que l'aimant répand perpetuellement dans l'air; & qui ſuivant la maniere dont ils frapent un aiguille, ou un autre aimant, les oblige à s'aprocher ou à s'éloigner.

Fort bien: que n'en dites-vous donc autant du mouvement d'un chien qui chaſſe un liévre, ou qui cherche ſon maître? Que ne dites-vous que le liévre & le maître ré-

pandent ſur toute leur route, en marchant, une vapeur de petits corps inviſibles, dont l'impreſſion dans l'odorat du chien, ſuffit pour debander les reſſorts de ſes jambes, & pour le faire ſuivre exactement & le liévre & le maître, ſans les conoître, ni ſans les voir ni l'un ni l'autre? Si ſur la trace du liévre on avoit fait une traînée de poudre à canon; & qu'on eut mis le feu à un des bouts de cette traînée; croyez vous que ce feu ne pût ſans conoiſſance, ou ſans diſcernement, ſuivre tres-promtement & tres-exactement la trace du liévre, malgré toutes ſes inégalités, & ſes perpetuels détours? C'eſt à peu prés ainſi qu'un chien y eſt emporté. 3. éclairciſſement.

XVII.

Mais, dites-vous, *les bétes diſtinguent les objets à une diſtance tres-grande & peu propre aux machines: il faut donc qu'elles ayent de l'eſprit.*

3. *éclairciſſement.* Que c'eſt peu conoître coment un eſprit diſtingue les objets corporels ; que de s'imaginer qu'il doive les diſtinguer à une plus grande diſtance, que ne feroit une pure machine : non, Monſieur, ne vous y trompez pas : ce n'eſt que par l'entremiſe de ſa machine que l'eſprit de l'homme diſtingue ces objets, pendant qu'il eſt uni au corps. S'il voit le ſoleil à une ſi prodigieuſe diſtance ; ce n'eſt que parce que ſa machine eſt ébranlée par les rayons de cet aſtre. S'il aperçoit Saturne & ſes ſatellites, encore plus diſtans : ce n'eſt que parce que ces planettes repouſſent la lumiere contre ſes yeux. S'il ſent les roſes de fort loin : ce n'eſt que parce que ces fleurs vont ébranler ſa machine par les exhalaiſons qu'elles répandent en l'air, de toutes parts. Et ainſi loin que l'homme ait, à cet égard, quelque avantage ſur les bêtes & les pures machines; qu'au

contraire il s'en trouve entre celles-cy, comme les chiens & les corbeaux, qui ſont en cela, bien ſuperieures à l'homme, & qui ſe trouvent frapées & ébranlées, par les corps odoriferans, de bien plus loin, que lui: parce que la membrane de lenr odorat eſt beaucoup plus delicate & plus mobile, que celle de l'homme. 3. *éclairciſſement.*

XVIII.

Aprés cela, Monſieur, j'eſpere que vous ceſſerez d'admirer que *vôtre chien vous ſente & vous diſtingue du bout de la ruë, quoi qu'il ne vous voye pas:* ſur tout ſi vous faites reflexion qu'une aiguille aimantée, poſée ſur un pivot d'une maniere mobile, ſent, pour ainſi dire, & diſtingue, en un inſtant, les poles de la terre, à une diſtance incomparablement plus grande; quoi qu'elle les voye auſſi peu.

XIX.

Vous ne ſerez pas plus ſurpris de voir ce chien crier ſi haut, ſans

3. éclairciſſement.

douleur, lors qu'on lui done un coup de bâton. Une pedale d'orgues fait bien un autre bruit, pour le moindre petit coup de pied, quoi qu'il luy ſoit auſſi peu ſenſible. Ce cri, dans le chien, & cet éclat dans l'orgue, ne ſont que des mouvemens purement mécaniques, qui, par eux-mêmes, n'ont nulle liaiſon neceſſaire avec la douleur. Il eſt vrai que dans l'homme, ils ſe trouvent ſouvent liés avec elle : parce que c'eſt dans cette liaiſon que conſiſte l'union de l'ame avec le corps : mais quand il n'y auroit point d'ame, ces cris violens ne laiſſeroient pas de luy ariver, lors qu'on le frape violemment. Ces cris ne ſe font que par l'irruption violente de l'air renfermé dans ſa poitrine; & cette irruption ſe fait auſſi neceſſairement par la compreſſion du poulmon, lors qu'on exerce quelque violence ſur ſon corps; qu'elle ſe fait dans une Orgue, par

la compreſſion de ſes ſouflets, lors qu'on touche une pedale. Il y a ſeulement cette diference, qu'il ne faut qu'une mediocre impreſſion ſur celle-cy, pour déterminer l'action des ſouflets à exciter un grand bruit; au lieu qu'il faut d'ordinaire une impreſſion violente ſur le corps d'un animal, pour déterminer l'action de la poitrine à pouſſer un grand cri. Dés que cette impreſſion ſe fait; qu'il y ait dans ce corps, une ame penſante, ou qu'il n'y en ait pas: le cri ſe forme. Je conviens que lors qu'il y en a une, ce cri peut-être quelquefois volontaire, ou augmenté par les ordres de la volonté: mais quand elle ne s'en mêleroit pas: il ne laiſſeroit pas d'ariver en conſequence des diſpoſitions de la machine. 31 *eclairciſſement.*

On peut juger de là (pour le dire en paſſant) s'il eſt ſi aiſé de s'empêcher de crier lors qu'on

3. *éclairciſſement.* ſoufre de la douleur ; & ſi les cris ſont toûjours des marques d'impatience, ou d'irreſignation. On ne peut arêter ces cris, qu'en reſiſtant au penchant de la machine, & qu'en s'opoſant au debandement naturel de ſes reſſorts. Cette reſiſtance coute à l'eſprit : il lui en revient une nouvelle douleur ; & il a déja aſſez de la premiere. Il agrée celle-cy & ſe ſoumet à l'ordre de Dieu qui l'à luy envoye : mais il ne ſe croit pas obligé de s'en cauſer une ſeconde, en s'opoſant à un mouvement purement mecanique, qui n'a rien que d'innocent.

XX.

Croyez moy, Monſieur, ſi ſur le ſujet des bêtes, on faiſoit plus d'uſage de ſa raiſon, que de ſes ſens : on reviendroit bientôt des prejugés où l'on eſt à leur égard. Je dis plus : ſi l'on pouvoit même gagner ſur ſoy de s'en tenir preciſément à ce que diſent les

ſens ; & de comparer avec le ſujet en queſtion, ce qu'ils nous diſent ſur d'autres ſujets : Ils nous fourniroient plus de raiſons pour ruiner ces prejugés trop favorables aux bêtes ; que les mouvemens de celles-cy n'en ſuggerent pour les établir. 3. *éclairciſſement.*

XXI.

Que ſi malgré ces éclairciſſemens, le libertin perſiſtoit à me ſoutenir que les bêtes ont non-ſeulement du ſentiment & de la connoiſſance ; mais auſſi (comme vous le dites, Monſieur) *du jugement, du diſcernement, du raiſonnement* : que *leur moy eſt unique ; & que leur ame eſt ſimple & indiviſible, comme dans l'homme* ; Je lui repondrois : donnez Monſieur, liberalement à cet ame dont vous faites un preſent ſi gratuit aux bêtes, toutes les belles & bonnes qualités qu'il vous plaira. Comme nous n'avons ni vous, ni

moy nulle idée de ce qui eſt dans les bêtes au delà des diſpoſitions mecaniques ; vous pouvez faire cette ame pretenduë ſi parfaite que vous le vous le voudrez, ſans que je puiſſe vous diſputer aucune de ſes perfections : non plus que je ne pourois vous conteſter celles qu'il vous plairoit d'atribuer à l'ame d'une horloge ; s'il vous prenoit phantaiſie de luy en donner une. Mais comme je vous plaindrois infiniment de vôtre profuſion, dans ce dernier cas ; je ne la deplore pas moins dans le premier ; & je la trouve méme beaucoup plus deraiſonable.

XXII.

En effet ſi vôtre Philoſophie vous portoit à doner une ame à une horloge, aparemment vous ne voudriez pas qu'elle fût plus parfaite que celle de l'homme ; & cependant vous voulez que celle dont vous faites preſent aux bêtes, ſoit ſuperieure, en perfe-

ction

tion, à l'eſprit humain. Celui-cy, comme nous l'avons vû dans le ſecond traité, n'a qu'un *moi indiviſible*, qui répond à toutes les parties du corps. Et il n'y répond même que pendant que ces parties ſont unies au tout. Si elles viennent à être ſeparées : le *moi* de l'homme n'y répond plus. Dés qu'une jambe eſt detachée du corps : on peut la tailler en piêces, ſans que le moi de l'homme en ſente rien. Au lieu que vous voulez que le *moi* des bêtes, tout indiviſible que vous le faites, réponde à toutes les parties de ces bêtes, ſeparées les unes des autres; & que, par exemple, dans un ver qu'on aura coupé en quatre parties, ce ſoit le même *moi* indiviſible qui ſente la douleur dans ces parties, lors qu'on vient à les piquer; à quelque diſtance qu'elles ſoient les unes des autres. N'eſt-ce pas là viſiblement doner à l'ame des bêtes une eſpêce d'im-

3. *éclairciſſement.*

3. *eclaircissement.* menſité dont celle de l'homme ſe trouve privée? & faut-il aprés cela, s'étoner ſi vous ne refuſez à celle-là, nulle des perfections eſſentielles à celle-cy?

XXIII.

Mais enfin, Monſieur, continuerois-je, donez à l'ame des bêtes tout ce qu'il vous plaira de perfection, & même l'immortalité, ſi vous le voulez. Je ne m'y oppoſerai pas davantage, quoique vous n'en produiſiez nulle preuve. Mais auſſi ne diſconvenez pas de l'immortalité de l'eſprit de l'homme: puiſque je l'ay ſi ſolidement demontrée. Ce ſeroit renoncer à toute raiſon, que d'admettre l'une ſans preuve, & de rejetter l'autre ſi clairement prouvée.

XXIV.

Vous abandonerez peut-être volontiers l'immortalité de l'ame des bêtes: pourvû qu'on abandone l'immortalité de l'eſprit de

l'eſprit de l'homme. Mais on n'a garde de vous paſſer ce marché. Il s'en faut bien que les choſes ne ſoient égales. Vous n'avez pour l'immortalité de l'ame des bétes que de miſerables conſequences indirectes, amenées de loin, tirées par les cheveux, fondées ſur de foibles & de frivoles conjectures: je veux dire ſur le prejugé de leurs pretenduë conoiſſance; ſur la reſſemblance de leurs mouvemens avec ceux de l'homme: en un mot ſur le raport trompeur & incompetant de vos ſens; je dis incompetant: puis que la conoiſſance n'eſt point de leur objet, ni de leur ſphére. Et nous avons au contraire, pour l'immortalité de l'eſprit humain, pluſieurs ſortes de demonſtrations directes, immediates, ſolides, fondées ſur la notion intime & inconteſtable que nous avons de cet eſprit, comme vous en convenez vous-même. Et ainſi, Monſieur, retenez ou aban-

3. *éclairciſſement.*

3. *éclairciſſement.* donez l'immortalité de l'ame des bêtes ; vous ne pouvez vous diſpenſer de reconoître celle de l'eſprit humain ; & c'eſt là tout ce que j'ai eu en vûë dans le ſecond traité : parce que, cette verité une fois admiſe, vous ne pouvez plus tenir dans vôtre libertinage, vous ne pouvez du moins y demeurer en repos.

XXV.

Et ne pretendez plus revenir contre cette verité par l'exemple des bêtes; tout ce que vous y aviez de retranchemens a eſté ruiné; & l'on croit avoir éclairci tout ce que vôtre amour propre a pris plaiſir de répandre de nuages & de difficultés ſur ce ſujet ; mais quand on n'y auroit pas parfaitement réüſſi ; n'eſt-ce pas un principe reçu, ou recevable de tous ceux qui ont quelque bon ſens, qu'on ne doit pas abandoner une verité claire & certaine, parce qu'elle fait naître, ſur un autre

ſujet, des difficultés qu'on a peine à reſoudre? Dieu vous fait conoître ce qui ſe paſſe chez vous aſſez clairement & aſſez diſtinctement, pour en pouvoir inferer ſeurement la ſpiritualité & l'immortalité de vôtre ame. Il n'a pas voulu vous faire conoître auſſi clairement ce qui ſe paſſe dans les bêtes. Tenez le certain: & laiſſez l'incertain. Et ne renoncez pas à ce qui fait la gloire & la dignité de vôtre être: parce que la nature de celui des bêtes ne vous eſt pas aſſez conuë. Ce ſeroit le comble de l'extravagance, de ne vouloir étre ſpirituel & immortel, qu'à condition que les bêtes le ſeroient auſſi: ou de ſe faire un brutal plaiſir de penſer que ſi elles periſſent abſolument & ſans reſource, on aura auſſi un pareil ſort; & qu'on retombera, par la mort, dans l'aneantiſſement. 33 *éclairciſſement.*

XXVI.

Encore une fois donc, Mon-

3. éclairciſſement.

ſieur, que l'ame des bêtes ſoit tout ce qu'il vous plaira: vous ne pouvez en conclure quoi-que ce ſoit contre l'immortalité de vôtre ame. La diference de leur ſort, pendant cette vie, vous marque aſſez qu'il n'y a nulle conſequence à tirer de l'une à l'autre. Qu'elle devienne donc, cette ame brutale, au moment de la mort, tout ce que vous voudrez vous imaginer; vous ne pouvez, s'il vous reſte quelque raiſon, & quelque amour propre, vous diſpenſer de ſonger à ce que deviendra la vôtre, dans ce terrible moment. Et ce ſeroit l'excés de la ſtupidité, que de ne prendre pas des meſures pour la rendre hureuſe: ou du moins pour empécher qu'elle ne ſoit malhureuſe dans l'éternité.

Voilà, Monſieur, ce que je répondrois à vôtre libertin. Vous en jugerez. Je ſuis cependant vôtre, &c.

3. éclairciſſement.

Addition à la Lettre precedente où l'on fait voir que chacun peut ſe convaincre non ſeulement qu'il a en lui-méme un être penſant, une ame toute ſpirituelle; mais auſſi qu'il y en a une toute pareille dans les autres hommes.

UN homme d'eſprit & de diſtinction ayant vû cette lettre, jugea veritablement qu'il étoit malaiſé, aprés cela, que le libertin pût encore tenir pour la conoiſſance des bêtes : mais il crût auſſi qu'il pouroit encore m'embaraſſer par un autre tour, en me ſoûtenant que nous n'avons pas de meilleures raiſons pour doner de la conoiſſance à l'homme; & que puiſque les plus ſurprenants mouvemens corporels ne ſont pas concluants pour la conoiſſance des bêtes; ils ne

3. *Eclairciſſement.* le ſont pas pour celle de l'home; & qu'ainſi il n'eſt pas plus certain qu'il y ait un étre penſant dans l'homme, que dans les bêtes. A cela je répondis ce qui me vint, ſur le champ dans l'eſprit. Il me dit que cela valoit bien la peine d'en faire une addition à cette lettre; que comme il n'y a point d'extravagance favorable au libertinage, qui ne paroiſſe recevable aux libertins; il pouroit bien s'en trouver qui s'acomoderoient de celle-cy: & qu'ainſi il faloit leur enlever encore ce retranchement. Je le crûs: je m'y engageay; & voicy ce qui m'a paru propre à lever cet obſtacle.

Je commence par remarquer que l'inſtance qu'on fait ici, prend pour principe une évidente fauſſeté. Il eſt faux que pour doner de la conoiſſance & des ſentimens à l'homme, nous n'ayons pas de meilleures raiſons, que pour en doner aux bêtes; & qu'elles ſe re-

duiſent toutes à des mouvemens corporels. Chacun doit mettre une tres-grande diference entre la conoiſſance qu'il a de ſa propre ame, & celle qu'il a de l'ame des autres hommes. Il eſt vrai que celle-cy ne ſe connoît gueres que par des mouvemens corporels. Mais chacun conoît ſa propre ame indépendemment de tous ces mouvemens. Traitons d'abord de la conoiſſance que chacun a de ſa propre ame; & puis nous parlerons de celle qu'on a de l'ame des autres hommes.

3. *éclairciſſement.*

Section I.

De la conoiſſance que chacun a de ſa propre ame.

I.

POur peu qu'on ſe ſoit étudié ſoi-même; ou du moins qu'on ſe ſouvienne de ce que nous avons dit de la diſtinction de l'eſprit & du corps dans le 2.

éclairciſſemens.

traité de cet ouvrage; on s'apercevra bientôt que chacun conoît immediatement ſa penſée; & qu'il la voit d'une maniere ſi intime & ſi ſure; qu'il peut en avoir la derniere certitude dans le tems même qu'il ne ſait, & qu'il doute encore s'il a un corps. Car ſupoſé que l'Auteur de nôtre être fût un genie qui eut pris plaiſir à nous tromper dans les choſes les plus claires; on pouroit juſtement douter qu'on eût un corps. Mais quelque ſupoſition que l'on faſſe: qu'on imagine, qu'on invente & qu'on raſſemble toutes les raiſons poſſibles de douter: & je defie qu'avec tout cela, on puiſſe jamais ſe mettre en état de douter ſi l'on penſe, ou ſi l'on eſt un étre penſant: puis qu'il ne faut qu'un moment d'atention pour s'apercevoir que même ce pretendu doute ſeroit une vraye penſée. Chacun conoît donc d'une maniere inconteſtable & parfaitement in-

dependante de tous les mouvemens des corps, qu'il eſt un être penſant : ou qu'il a un ame intelligente. 3. *éclairciſſement.*

II.

Mais peut-être que cette penſée n'eſt elle-même qu'un mouvement corporel. Qui le pouroit croire ?

Et, 1. n'eſt-il pas viſible que la penſée n'eſt nullement un mouvement ſenſible, & qu'elle ne tombe ſous aucun des ſens corporels ?

2. Il n'eſt pas moins évident à quiconque a de la raiſon, que la penſée ne conſiſte en aucun des mouvemens imaginables des parties inſenſibles de la matiere. Qu'on rapelle, & qu'on ſe repreſente toutes les diferences de ces mouvemens. Qu'on en faſſe toutes les combinaiſons poſſibles : & je défie qu'on en trouve une ſeule qui ſoit un doute, ou un jugement, ou un ſentiment, ou quel-

5. éclairciſſement. le autre eſpêce de penſée l'on voudra. On peut voir ce que nous avons dit, ſur ce ſujet, dans le ſecond traité, * où nous avons pouſſé cette matiere dans un grand detail, & avec d'extrémes precautions & preciſions.

* Reſte. 2. 3 4. 5. 6.

3. Enfin ſi la penſée étoit corporelle, elle ſeroit ou une maniere d'être du corps: ou le corps même: mais il eſt aiſé de faire voir qu'elle n'eſt ni l'un, ni l'autre. Il eſt de la nature d'une maniere d'être de ne pouvoir être diſtinctement conçuë, en niant & excluant formellement l'idée de l'être dont elle eſt maniere: nous l'avons déja fait voir plus d'une fois. Or on peut concevoir diſtinctement la penſée, en excluant formellement l'idée du corps; & niant même poſitivement qu'il y ait aucun corps: la penſée n'eſt donc pas une maniere d'être du corps. Et par là on voit bien qu'elle eſt encore moins le corps mê-

me : puis qu'elle peut étre conçuë ſans lui ; & qu'une même choſe ne peut étre conçuë ſans elle-même. 3. éclairciſſement.

III.

Il demeure donc pour conſtant que de la même certitude dont chacun conoît ſa penſée, il conoît que cette penſée n'eſt rien de corporel ; & qu'ainſi il ſait, independemment des mouvemens de la machine, qu'il a une ame penſante.

Section II.

De la conoiſſance que chacun a de l'ame des autres hommes.

I.

A l'égard de l'ame des autres hommes ; il eſt vrai qu'on ne la voit pas immediatement comme chacun voit la ſienne. On n'en juge qu'au travers de la reſſemblance exterieure du

3. *éclairciſſement.* corps & de ſes mouvemens : je veux dire que ſur ce que le corps des autres hommes aſſez ſemblable au nôtre, produit, en certaines occaſions & circonſtances, des mouvemens fort ſemblables à ceux qui, en nous, ſe trouvent ordinairement liés à certaines penſées dans ces mêmes circonſtances. Mais il y a de ces mouvemens ſi indiſpenſablement liés avec la preſence & la direction d'un être penſant ; qu'il eſt impoſſible qu'ils ſe trouvent ſans penſée, dans les autres hommes.

II.

Le principal de ces mouvemens eſt la parole. Il ne faut que la regarder un moment dans ſon inſtitution & dans ſon uſage, pour s'aſſurer qu'elle a une liaiſon neceſſaire avec la direction d'un être penſant ; & qu'ainſi les autres hommes ont une ame ſemblable à celle qu'on trouve chez ſoy.

III.

3. éclairciſſement.

Par la parole je n'entens pas ſimplement la formation d'une voix, ou d'un cri : cela eſt commun à toutes les bêtes. Je n'entens pas même ſimplement la formation d'une voix articulée. Elle peut ſe trouver en quelques oiſeaux ; comme dans les perroquets. J'entens une voix articulée, acompagnée d'une certaine idée, & propre à l'exciter dans l'eſprit de ceux qui l'entendent. Et ainſi par l'inſtitution de la parole, j'entens la liaiſon de certaines idées avec certains termes : ou l'établiſſement que les hommes font de certains termes, pour ſignifier certaines choſes & en exciter les idées. Et par l'uſage de la parole, j'entens l'excitation actuelle des idées de ces choſes par la prononciation de ces termes.

IV.

Or il me paroît qu'on ne peut

3. *éclaircissement.* pas douter que les hommes n'ayent fait entre-eux une pareille inſtitution : qu'ils n'ayent établi, entre-eux, certains termes pour s'expliquer; & qu'ils n'ayent atachè les idées des choſes à ces termes. L'uſage qu'on fait tous les jours de la parole, en eſt une preuve ſenſible. Cet uſage reglé & uniforme pour chaque langue; infaillible, rarement équivoque, & où l'on ne ſe méprend preſque jamais; ne permet pas de douter que les hommes d'un même païs ne joignent les mêmes idées aux mêmes termes; & la diverſité des langues pour ſignifier les mêmes choſes, permet auſſi peu de douter que la liaiſon des termes & des idées ne ſoit d'inſtitution humaine: ce qui vient de la nature, & les ſignes naturels étant toujours les mêmes chez toutes les nations.

V.

Il n'eſt pas moins évident que

cette liaiſon de certaines idées avec certains termes, ne s'eſt pû faire, que par des êtres penſans & conoiſſans. Il faut conoître les termes & les idées, pour les lier. Je ſay bien que dans les bêtes, & dans l'homme même on trouve certains cris naturellement liés à certains mouvemens & à certains ſentimens: mais il y a une extréme diference de ces liaiſons à celles qui ſe trouvent dans la parole. Celles là ſont neceſſaires, naturelles, immuables & de l'inſtitution de la nature : au lieu que celles-cy ſont libres, arbitraires, changeantes, & de pure inſtitution humaine. Les ſoupirs, les ſanglots, les pleurs, ſignifient la méme choſe chez tous les hommes: au lieu qu'un même terme a ſouvent diverſes ſignifications chez divers peuples; & que l'idée, par exemple de la divinité ſe trouve atachée à autant de divers termes, qu'il y a de diverſes

3. *éclairciſſement.*

3. *éclairciſſement.* langues. D'où vient cette diverſité, ſi ce n'eſt de ce que les termes par eux mémes, ne ſignifiant rien; une nation atache l'idée de Dieu à un terme, pendant qu'une autre la lie avec un mot tout diferent. Et une preuve inconteſtable de cela, c'eſt qu'il n'y a que ceux qui ont eu part à cet établiſſement, il n'y a que les hommes de cette nation, qui entendent ce terme. Rien peut-il faire mieux voir que cette liaiſon n'eſt point de la nature: mais uniquement de la liberté & du choix de quelques êtres intelligens?

VI.

Mais, dira-t-on, toute cette preuve ſupoſe ce qui eſt en queſtion. La queſtion eſt de ſavoir ſi la parole, dans les hommes, eſt acompagnée d'idées & de conoiſſance: & c'eſt juſtement ce qu'on prend pour principe dans cette preuve, ou l'on veut que les hommes ayent lié des idées à leurs terms.

VII.

3. *éclairciſſement.*

Je pourois répondre que tout ce qui ſe paſſe dans les hommes en conſequence de la parole, comme leurs divers mouvemens, prouve aſſez qu'ils s'entendent, & qu'ils aperçoivent ce qu'ils ſe diſent : car le moyen par exemple de s'imaginer qu'un valet à qui j'ordonne d'aler ſavoir des nouvelles d'un de mes amis, ne m'a pas entendu, lors qu'effectivement il part, va chez cet ami, & m'en aporte des nouvelles ? Mais comme on pouroit chicaner ſur cela, par l'exemple des bêtes ; & me ſoûtenir que ces mouvemens, dans les hommes, ne ſont pas moins équivoques que dans les bétes ; il faut entrer dans un plus grand detail de ces mouvemens ; & faire voir par diverſes reflexions qu'il y en a : mais ſur tout, ceux même de la parole, qui ne ſont nullement équivoques.

VIII.

3. *éclairciſſement.*

Je commence ces reflexions par ce qui m'eſt évident & inconteſtable. Je prie ſeulement le lecteur de me ſuivre.

Je ſay à n'en pouvoir douter, que je penſe, & que je ſuis un être penſant. Je ſay que je parle & que j'ay ataché à certains termes certaines idées qui ne manquent jamais de me revenir toutes les fois que je les prononce, ou que je les entens prononcer. Je me vois environé d'un grand nombre de machines fort ſemblables à la mienne, vivantes & animées comme elle; & qui prononcent auſſi diſtinctement qu'elle, les termes auſquels j'ay ataché ces idées. Mais je ſuis en peine ſi ces machines ſont, comme la mienne, ſous la direction d'un être penſant; & ſi cet être atache à ces termes, les mémes idées que j'y atache. Pour m'éclaircir ſur cela, je vois bien qu'il me faut faire

pluſieurs épreuves. Commençons donc.

3. *éclairciſſement.*

IX.

Aſſis à table avec pluſieurs de ces machines, j'en prie une de me doner du pain : & elle m'en donne. Je la prie encore de me doner une pêche ; & dans un grand baſſin plein de divers fruits, elle va deméler ce que j'ay entendu par ce terme ; & me preſente ce que j'apelle une pêche. N'ay-je point lieu de juger de là qu'elle m'a entendu ; & qu'elle a ataché à ces deux mots les mêmes idées que j'y atache ?

Mais cependant on a vû des chiens rendre à leurs maîtres de pareils ſervices : partir au moindre commandement, & leur aler querir ou leurs gans, ou leur mouchoir, ou toute autre choſe ſemblable ; ſuivant les ordres qu'ils en avoient reçûs. On eſt pourtant bien ſur que ces chiens n'atachoient nulles idées aux termes

3. *éclairciſſement.* de mouchoir, ou de gans, &c. Cette obſervation n'eſt donc pas ſure.

X.

J'en fais une ſeconde : & je prie une de ces machines ſemblables à la mienne, d'aler dans une nombreuſe Biblioteque, me chercher & m'aporter les Confeſſions de S. Auguſtin. Elle part de la main. Elle va dans cette Biblioteque ; & là parmi ce prodigieux nombre de livres, elle demêle les Confeſſions de S. Auguſtin ; & me les aporte. Cela eſt fort : mais peut-être ce diſcernement ne paſſe-t-il pas celui d'un ſinge, qui aſſurement n'eſt qu'un diſcernement purement materiel. Alons donc encore plus loin.

XI.

Je prie cette machine de me chercher dans les Confeſſions de S. Auguſtin, ce bel endroit où ce ſaint deplore de s'être pris ſi tard à aimer Dieu. Et je ſüis ſurpris

qu'en moins de rien, cette machine trouve & me montre ces belles paroles : *ſero te amavi, ô pulchritudo tam antiqua & tam nova : ſero te amavi.* Aſſurement cela eſt violent : car le demélement ſi ſubit de ces deux mots, dans un ſi grand ouvrage, marque non ſeulement que cette machine m'a entendu, & qu'elle entend la langue fançoiſe ; mais même qu'elle ſait la latine ; & qu'elle a eu les idées de tous les termes & de tout le texte de S. Auguſtin, qu'il lui a falu parcourir, avant que de trouver ces deux mots latins que je lui demandois. 3. *éclairciſſement.*

XII.

Mais peut-être que la trace de ces deux mots étoit liée dans ſon cerveau avec celle des paroles par leſquelles je lui ay fait cette demande, & avec le mouvement des mains propre à les chercher ? Je lui fais donc mille pareilles demandes : je lui fais chercher mil-

3. *éclairciſſement.* le ſemblables paſſages ; & elle me les trouve tous ; quoi-qu'il ne ſoit nullement vrai ſemblable que toutes leurs traces ayent eſté liées avec les traces de pareilles demandes.

Mais n'eſt ce point auſſi que le ſecours des figures qui frapent ſes yeux, joint à l'impreſſion de mes paroles, rend ces épreuves trop faciles ? Laiſſons donc là l'ecriture & les figures ; tenons nous-en à la ſimple converſation ; & voyons ſi cette machine, uſant du même idiôme dont je me ſerviray, me répondra à propos : ſi elle me ſuivra : ſi elle ne fera point de coq à l'âne. Car il eſt conſtant que ſi elle ne m'entend point : ſi elle n'a nulle idée du ſens des termes dont je me ſerviray ; il eſt impoſſible qu'elle ne me réponde de travers, à contre-ſens, du blanc au noir. Et afin de rendre cette épreuve plus ſure & plus ſolide ; je veux l'entretenir, non pas de choſes com-

communes & d'uſage : mais des ſiences ; & méme des plus abſtraites. 3. *éclairciſſement.*

XIII.

Je commence par les Mathematiques ; & je lui demande ſi le nombre de cinquante peut être diviſé en deux parties égales ; & elle me répond qu'il le peut. Je m'imforme ſi chacune de ces parties peut encore être ſubdiviſée en deux autres parties égales. Elle répond qu'elle ne le peuvent. Réponſes parfaitement conformes à ce que j'en penſe.

J'ay l'idée d'un cercle & celle d'un triangle ; & ſur ces idées, je juge & que tous les diamêtres d'un cercle ſont égaux entre eux ; & que les trois angles d'un triangle ſont égaux à deux droits. Je demande donc à cette machine quel raport de grandeur les diamêtres d'un cercle ont entre-eux ; & elle répond qu'ils ſont égaux. Je la prie de me marquer la me-

3. éclairciſſement. ſure des trois angles d'un triangle; elle replique qu'ils ſont égaux à deux droits. Je deſire ſavoir la preuve de l'un & de l'autre : & elle me l'a fait ſur le champ, conformément à mes idées. Aſſurement voilà d'étranges éfets, pour une pure machine.

XIV.

Je paſſe à quelque choſe de plus abſtrait; & je lui demande s'il n'eſt pas quelquefois permis & juſte de condamner & de punir un innocent. Elle ſe recrie que c'eſt une afreuſe injuſtice; & que cela ne fut jamais permis ni en aucun tems, ni en aucun lieu. Cela me ſurprend : car j'en ay toute ma vie jugé ainſi. Ces jugemens n'ont eſté apuyés que ſur les idées d'ordre & de juſtice : & je ſuis bien ſur que ces idées ne me ſont point venuës par les ſens : puis qu'elles n'ont rien que de purement intelligible, rien qui frape les ſens. Comment donc con-

viennent-elles à une pure machine ; & d'où lui ſont elles venuës ? 3. éclairciſſement.

Il paroît cependant viſiblement par là, qu'il y a quelque choſe dans cette machine qui conoît non ſeulement les regles de morale ; mais même le principe de ces regles, les verités les plus metaphiſiques, les plus neceſſaires, les plus immuables.

XV.

Je vais encore plus avant ; & je demande à cette machine, ſi elle ſait ce que c'eſt qu'un eſprit. Parfaitement bien, dit-elle ; l'eſprit eſt le principe de la penſée ; ou un être penſant. Mais, lui repliquai-je, croyez-vous qu'il y ait de tels êtres ? je ne puis douter, repart-elle, que je n'en ſois un : car je ſay que je penſe ; & j'en ay un ſentiment intime qui ne peut être trompeur. Mais, de grace, excellente machine, par quelle partie de vous même penſez-vous ? Eſt-ce par la main, par le

3. *éclairciſſement.*

pied, par la tête, ou par quelque autre partie? ce n'eſt, replique-t-elle par aucune de celles qui peuvent tomber ſous les ſens: ce n'eſt par aucune partie corporelle. Quand je n'en aurois nulle: je ſens bien que je penſerois encore. Je n'ay point de certitude ni de demonſtration metaphiſique que j'aye un corps. Je pourois même peut être, par le ſecours de quelques ſupoſitions, ou de quelques fictions, venir juſques à en douter: au lieu que quelques fictions & quelques ſupoſitions que je faſſe; je ne puis douter ſi je penſe; ni ſi je ſuis un être penſant: puiſque mon doute même étant une vraye penſée, m'ôteroit tout lieu d'en doutér.

XVI.

Ici tous mes doutes à moi-même ſur la condition & la nature de cette machine ſe trouvent parfaitement diſſipés. Je ne puis plus douter que celui qui me parle

ainſi, ne ſoit autre choſe que machine. En un mot, il me paroît certain qu'il y a dans cette machine, un eſprit tout ſemblable au mien. Je lui trouve les mêmes idées, les mêmes jugemens, les mêmes raiſonemens. Il me prouve ſon eſſence & ſon exiſtence par les mêmes voyes & les mêmes raiſons par leſquelles, je me les prouve à moi-même. Je le mêne de ſience en ſience, juſqu'aux plus abſtraites; & je le trouve par tout, m'entendant, me comprenant, me ſuivant; raiſonant juſte & ſouvent mieux que je ne ferois moi-même, ſur les divers ſujets que je lui propoſe. Je me recrie cent fois ſur ſa penetration, ſur ſon bon ſens, ſur ſa raiſon. Une pure machine deſtituée de toute conoiſſance, de tout eſprit, eſt-elle capable de cela? Dieu même par ſa toute-puiſſance, peut-il l'en rendre capable? Je conçois bien qu'il peut faire que ſans nul eſprit créé,

5. éclairciſſement.

3. éclairciſſement. elle parle & s'explique ainſi ſavamment ſur les divers ſujets que je lui propoſerai : mais il faudra donc que ce ſoit luy-même qui la faſſe parler, qui conduiſe, qui dirige, qui execute tous les divers mouvemens d'où dependent ces divers diſcours. Et ainſi ce ne ſera plus alors un eſprit créé qui animera cette machine : ce ſera un eſprit increé : ce ſera Dieu même.

XVIJ.

Cependant en reconoiſſant la poſſibilité abſoluë de cette hipothêſe ; je ſens bien que je me jette dans un nouvel embaras. Car ſuivant cela, qui m'aſſurera qu'il y a dans ces machines que j'apelle *humaines*, un eſprit ſemblable au mien ? D'où puis-je ſavoir ſi l'eſprit qui me parle par elles, n'eſt pas Dieu ?

XIX.

Le voicy. C'eſt que cet eſprit tout ſavant & tout habile que je l'ay reconu par nos converſa-

tions, eſt ſujet à des defauts & des foibleſſes dont Dieu n'eſt point capable. Je l'ay vû doutant quelquefois : hezitant ſur certaines choſes : en ignorant d'autres : je l'ay vû même ſe méprendre groſſierement & tomber en erreur. Tous defauts abſolument incompatibles avec la ſouveraine verité. 3. *éclairciſſement;*

Ce n'eſt pas aſſez. Je l'ay encore reconu ſujet au froid & au chaud, à la faim & à la ſoif, au chagrin, à la douleur & à mille ſentimens deſagreables. Defauts dont l'être infiniment parfait, ne peut étre ſuſceptible. Et ce qui me perſuade que ces ſentimens apartenoient au méme eſprit qui me parloit & qui diſcouroit avec moi ſur les ſiences ; c'eſt que je m'apercevois quelquefois que le grand froid, ou le grand chaud le troubloient dans ſes raiſonemens ; & que le ſentiment qu'il en avoit en certains tems, étoit ſi vif, & le partageoit tellement,

3. *Eclaircissement.* qu'il étoit obligé d'abandoner nôtre ſujet d'entretien, pour ne s'ocuper que de ſa douleur. Quelle aparence que de telles foibleſſes convinſſent à l'être infiniment parfait?

XX.

De toutes ces reflexions & ces diverſes experiences, je conclus que trouvant d'une part dans ces machines ſemblables à la mienne, trop d'intelligence & de juſteſſe d'idées, pour n'y pas reconoître un eſprit, ou un étre penſant; & découvrant, de l'autre, trop de defauts & de foibleſſes, dans cet eſprit, pour le croire Dieu: je conclus, dis-je, que ces machines ſont unies à un eſprit créé ſemblable au mien: & en un mot, que ce ne ſont point de pures machines: mais des hommes comme moy.

FIN.

TABLE
DES TITRES

DEs Eclairciſſemens ſur la liberté qu'on a priſe dans le dernier Chapitre du troiſiéme Tome de la conoiſſance de ſoi-même, de citer l'Auteur des Converſations Chrétiennes. page 1.

I. *Eclairciſſement, ſur les reproches de l'Auteur.* p. 6.

Section I. I. Reproche. *Que je l'ay malheureuſement engagé à s'expliquer ſur le Quietiſme.* p. 7.

Section II. II. Reproche. *Que je n'ay pas bien pris les ſentimens de l'Auteur.* p. 14.

Section III. III. Reproche. *Que j'ay voulu lui atribuer un ſentiment qu'il n'a pas.* p. 15.

Section IV. IV. Reproche. *Que*

j'ay cité les Converſations Chrétiennes, au lieu qu'il faloit citer le traité de Morale. p. 19.

Section V V. Reproche. *Que je me ſuis mal à propos imaginé que les paroles que j'ay citées étoient vraiment le ſentiment de l'Auteur.* p. 28.

Section VI. VI. Reproche. *Qu'il y a dans les livres de l'Auteur des endroits contraires au ſentiment qu'on a voulu lui attribuer.* p. 33.

II. *Eclairciſſement par raport au Quietiſme.* p. 45.

Du deſintereſſement de l'amour de Dieu. p. 48.

Section I. *Ce que c'eſt que l'amour deſintereſſé?* ibid.

Section II. *Sentiment ſur l'amour de Dieu.* p. 55.

Section III. *Poſſibilité de l'amour deſintereſſé.* p. 64.

Section IV. *Objections contre la poſſibilité de l'amour deſintereſſé.* p. 73.

III. *Eclairciſſement. Parallele des ſentimens de l'Auteur des Converſations avec ceux de l'Auteur de la conoiſſance de ſoi-même, ſur l'amour deſintereſſé.* p. 99.

Section I. I. Propoſition. *Qu'il eſt permis, loüable, poſſible, & plus parfait d'aimer Dieu pour lui-même & de ne s'aimer que pour Dieu, ſans ſe propoſer pour motif ni gloire ni plaiſir, ni rien de diferent de Dieu même.* p. 101.

§. 1. *De l'amour de l'ordre conſideré dans ſa nature.* p. 103.

§. 2. *De l'amour de l'ordre conſideré dans ſes diſpoſitions. Diference que l'Auteur met entre l'amour excité par la lumiere & l'amour excité par le ſentiment du plaiſir. Que le premier eſt bien plus pur & plus parfait que le ſecond.* p. 108.

§. 3. *De l'amour de l'ordre conſideré dans ſes divers raports, avec l'amour propre & l'amour de la beatitude.* p. 117.

§. 4. *De l'amour de l'ordre, ou de bienveuillance conſideré dans ſa diference d'avec l'amour d'union, ou de la beatitude.* p. 124.

§. 5. *De l'amour de l'ordre conſideré dans les ſacrifices qu'il exige.* p. 126.

Section II. II. Propoſition. *Que le deſintereſſement de l'amour demande que l'on n'uſe du plaiſir d'aimer, que comme d'un ſoûtien de l'amour, & nullement comme d'un motif, ou d'un ſujet de propre complaiſance; & qu'ainſi loin de n'aimer Dieu que pour ſon plaiſir, on ne doit vouloir le plaiſir même ſurnaturel que pour s'unir à Dieu.* p. 135.

Section III. III. Propoſition. *Que quelque penchant qu'on ait naturellement pour le bonheur, on peut luy reſiſter par ſon amour libre, éclairé, & raiſonable, & ſe porter ailleurs, qu'ou il nous porte.* p. 140.

Fin de la Table.

ECLAIRCISSEMENS

Sur La liberté qu'on a priſe dans le dernier Chapitre du troiſiéme tôme de la connoiſſance de ſoi-même, de citer l'Auteur des converſations Chrêtiennes.

I.

QU'IL eſt malaiſé d'écrire, ſans ſe faire des affaires! L'Auteur des converſations Chrêtiennes étoit l'homme du monde avec qui j'aurois moins aimé d'en avoir. Ce n'eſt pas qu'il ne ſoit toujours glorieux d'entrer en lice avec lui, quelque iſſuë que puiſſe avoir le combat: mais c'eſt que l'honorant veritablement, je n'avois que

de l'éloignement de laiſſer voir que je penſe quelquefois autrement que lui. Cela eſt ſi vrai, que m'étant arrivé pluſieurs fois en la vie, d'avoir eu ſur quelque ſujets, des vûës differentes des ſiennes; j'ay toujours reſiſté aux inſtances qu'on m'a faites de les rendre publiques.

II.

Cependant malgré ces diſpoſitions, je me ſuis malheureuſement fait une affaire avec cet illuſtre ami : (car il veut bien encore me doner ce nom.) J'ay pris la liberté de le citer contre l'amour propre : je me ſuis flaté qu'il voudroit bien me ſervir de ſecond en cette occaſion : il l'a trouvé mauvais : il a crû que c'étoit le commettre dans l'affaire du Quiétiſme. Il s'en eſt plaint. Il s'eſt fait un devoir de ſe juſtifier de cette erreur. Il s'en eſt aquité par un traité public. Il y a declaré hautement que par là il

pretendoit s'éloigner de mes ſentimens. Pouvoit il me faire une plus preſſante neceſſité de me juſtifier, & de me défendre ? ſon exemple & ſes paroles me l'impoſent également.

III.

En effet pour commencer par ſon exemple, ſi par une ſimple ſitation d'un endroit que j'ay trouvé propre à refuter les égaremens d'un heretique ſur l'amour propre, l'Auteur a eu raiſon de croire que je le rendois ſuſpect de quiétiſme ; combien plus me le ſuis-je rendu moi-même ? Et s'il a trouvé que je le mettois, par là, dans la neceſſité de ſe juſtifier ; combien plus m'en ſuis-je impoſé une pareille ? aſſurement il ne me ſieroit pas bien d'avoir moins de delicateſſe pour la pureté de ma foy, que lui pour la ſienne. Si c'eſt donc avoir compromis ſa foy, que de lui avoir fait dire un mot contre l'amour-

propre ; n'ay-je point expoſé la mienne, moi qui, de propos deliberé, ay combattu ce mauvais amour dans un chapitre entier : que dis-je ? dans pluſieurs chapitres ; dans une ſection entiere ?

IV.

Il eſt vrai que je pourois me dire que ſa delicateſſe ſur cela, eſt un peu exceſſive : qu'il a bien voulu ſe faire une occaſion de s'expliquer ſur un ſujet qui fait tant de bruit : que ſon exemple en cela, n'impoſe nulle neceſſité ; & qu'ainſi je pourois me diſpenſer de parler ; mais ſes paroles ne m'en laiſſent pas la liberté. Comme il a declaré dés le commencement de ſon ouvrage, qu'il vouloit *s'expliquer ſur le quiétiſme, & qu'il dit à la fin, qu'il a eu, ou cru avoir de bonnes raiſons de s'éloigner de ce que je penſe ſur l'amour deſintereſſé.* Il n'y a perſonne qui joignant ces deux endroits, ne s'imagine que ce que

je penſe ſur l'amour deſintereſſé doit eſtre quelque choſe de fort afreux, &, en un mot, rien moins que le quiétiſme ; puiſque l'Auteur a crû devoir faire profeſſion publique de s'en éloigner. Je me rendrois donc juſtement ſuſpect de cette infame hereſie, ſi je demeurois indiferent pour ces ſoupçons & ces jugemens ; & ſi je ne diſois du moins quelque choſe pour les repouſſer.

V.

Enfin ce ne ſont pas encore là les ſeules raiſons qui m'obligent à parler ſur ce ſujet ; l'Auteur fait trop de plaintes de moi, pour les laiſſer ſans éclairciſſemens ; & il affecte trop de s'éloigner de moi, pour que je ne m'efforce pas de m'aprocher de lui : & ainſi je ſuis redevable au public, à l'Auteur, à moi-même, de deux ou trois éclairciſſemens ; l'un par raport aux plaintes, ou plutôt aux reproches de l'Auteur : l'autre par

raport au quiétiſme : Le troiſiéme par raport à l'éloignement que l'Auteur témoigne de mes ſentimens. Je m'y engage donc d'autant plus volontiers, que loin de faire voir, par là, que je penſe autrement que lui, je pretens au contraire montrer que ce que je penſe ſur la queſtion qu'il traite, n'eſt dans le fond nullement different de ce qu'il en penſe.

I. ECLAIRCISSEMENT

Sur les reproches de l'Auteur.

CEs reproches ſe reduiſent à ſix chefs.

Le 1. eſt, *de l'avoir fait parler & malheureuſement engagé à expliquer ce qu'il penſe du quiétiſme.*

Le 2. de n'avoir pas bien pris ſes ſentimens.

Le 3. de luy en avoir voulu

atribuer qu'il n'a pas.

Le 4. D'avoir cité les converſations Chrétiennes, & de n'avoir pas plutôt cité ſon traité de Morale.

Le 5. De n'avoir pas vû que les paroles que je lui ay emprunteés, ne contenoient pas veritablement ſon ſentiment.

Le 6. Qu'il y a dans ſes livres des endroits contraires au ſentiment que j'ay voulu lui atribuer.

Il ne me ſera pas mal-aiſé de me juſtifier ſur tous ces faits. Commençons par le premier.

Section I.

I. REPROCHE.

Que je l'ay malheureuſement engagé à s'expliquer ſur le quiétiſme.

I.

JE *prétens*, dit-il, *expliquer ce que je penſe du quiétiſme : puis*

Traité de l'amour de Dieu, page, 15.

qu'un de mes amis m'y a malheureuſement engagé dans ſon dernier ouvrage.

Pour me juſtifier ſur ce premier article, il faut commencer par raporter nettement ce que j'ay fait dans l'endroit ou l'Auteur prétend que je l'ay mis dans ce malhureux engagement.

I I.

Dans le troiſiéme traité de la conoiſſance de ſoi-même, j'ay deſtiné toute la ſeconde ſection de la quatriéme partie, à découvrir les illuſions de l'amour propre ; & aprés y avoir employé huit chapitres ; j'en ſuis venu dans le neuviéme à faire voir *qu'il ſe transformoit même en amour de Dieu* ; & je m'y ſuis uniquement ataché à refuter *Abadie*, l'un de ceux qui m'a le plus paru favoriſer cette illuſion. Et comme cet Auteur confond tellement l'amour propre avec l'amour de

Dieu ; qu'il regarde comme *queſtions vaines & contradictoires* de demander *ſi les Saints aiment Dieu plus qu'eux-mêmes* : pour le refuter j'ay pris la liberté d'apeler l'Auteur des Converſations à mon ſecours ; & ayant trouvé dans un de ſes ouvrages, *qu'il ne ſufit pas d'aimer Dieu, ou l'ordre, lors qu'il s'accomode avec noſtre amour propre ; mais qu'il faut lui ſacrifier toutes choſes ; nôtre bonheur actuel ; & s'il le demandoit ainſi ; nôtre être propre* ; ce principe ma paru ſi beau, que j'ay cru qu'il n'en faloit pas davantage pour refuter en détail, preſque tout ce qu'Abadie avance de plus conſiderable ſur cette matiere.

III.

Cependant m'étant enſuite propoſé cette inſtance d'Abadie ; *que les Saints ne peuvent pas ſentir la joye de la poſſeſſion de Dieu, ſans s'aimer eux-mêmes à proportion du ſentiment qu'ils en ont* ; je ne me

» suis pas contenté de répondre que
» le plaisir que les bienheureux sen-
» tent dans la possession de Dieu,
» les porte & les atache à Dieu, &
» non pas à eux-mêmes ; & que ce
» n'est point par raport à ce plaisir,
» ni à cause de ce plaisir qu'ils ai-
» ment Dieu ; j'ay voulu autoriser
cette réponse du credit de l'Au-
teur, en raportant cet endroit qui
semble n'être fait que pour cela.
» Quoique le plaisir dont les Saints
» joüissent, les tiennent inseparа-
» blement atachés à Dieu, ils n'ai-
» ment point Dieu à cause du plai-
» sir qu'ils en reçoivent. Dieu est
» si aimable que ceux qui le voyent
» tel qu'il est, l'aimeroient au mi-
» lieu des plus grandes douleurs. Et
» ce n'est pas l'aimer comme il mé-
» rite de l'être, que de l'aimer seu-
» lement à cause qu'il est le seul qui
» puisse causer en nous des senti-
» mens agreables..... Le plaisir qui
» est la recompense & l'atrait des
» justes, n'en est point la fin, Car les

juſtes s'aimeroient, au lieu d'aimer leur bien. Dieu mérite d'être aimé en lui-même; & même la douceur que l'on goute dans ſon amour nous éloigne de lui; ſi nous arêtant à cette douceur, nous ne l'aimons pas pour lui-même: car alors nous nous aimons au lieu de lui. *

*Converſ. Chrétien. Entretien 8.

IV.

Voilà uniquement ce que j'ay fait dans l'endroit dont l'Auteur a eſté bleſſé, & j'ay même uſé ſi ſobrement de ce dernier paſſage, que je me ſuis abſtenu d'y faire la moindre reflexion, quoi qu'il en fournît de ſi belles & de ſi fortes contre l'amour propre & contre les pretentions d'Abadie; car rien peut-il leur être plus oppoſé, que de dire *que le plaiſir des bienheureux les tient inſeparablement atachés à Dieu?* N'eſt-ce pas aſſez dire que ce *plaiſir ne les porte pas à s'aimer eux-meſmes*, comme Abadie le pretend? Y a-t-il

rien de plus opposé à cette même pretention que de dire que *Dieu mérite d'estre aimé en lui-même, & que la douceur que l'on goute dans son amour, nous éloigne de lui, si nous arêtant à cette douceur, nous ne l'aimons pas pour lui-même: parce qu'alors nous nous aimons au lieu de luy?* Rien combat-il plus directement l'amour propre, que de dire *que les Saints n'aiment point Dieu à cause du plaisir qu'ils en reçoivent, & que Dieu est si aimable, que ceux qui le voyent tel qu'il est, l'aimeroient au milieu des plus grandes douleurs?*

Je n'ay cependant fait nulle de ces reflexions, tant j'ay usé avec retenuë de ce texte emprunté: je l'ay cité avec la derniere secheresse, sans glose, sans commentaires, & sans autre aplication, qu'à l'unique sujet que je traitois: je veux dire à bannir l'amour propre du ciel, où Abadie l'avoit voulu introduire.

V.

Eſt-ce donc là *avoir malheureuſement, engagé l'Auteur à s'expliquer ſur le quiétiſme ?* Eſt-ce l'en avoir rendu ſuſpect que de l'avoir fait combatre contre l'amour propre? ne peut-on ataquer celui-cy, ſans favoriſer celui-là? Si cela eſt : voilà cet amour fort à couvert de toute inſulte, & fort en repos. Eſt-ce enfin ſe rendre complice de cette infame erreur, que de diſtinguer l'amour propre d'avec l'amour de Dieu ? Si cela eſtoit : l'Auteur s'en ſeroit lui-même ſouvent rendu complice : puis qu'il a tant de fois avancé *que l'amour propre eſt l'ennemi de l'amour de l'ordre, & qu'il le corromp, en raportant à ſoi ce qui n'y a point de raport.* * *Trait. de Moral. ch. 3. art. 12. & 15.

Section II.

II. REPROCHE.

Que je n'ay pas bien pris les ſentimens de l'Auteur.

JE *dois*, dit l'Auteur, *expliquer mes ſentimens, puis qu'on ne les prend pas bien.* *

* *Page* 15.

Il ne me ſera pas plus malaiſé de me laver de ce deuxiéme reproche, que du premier.

Ne prendre pas bien les ſentimens d'un Auteur, en raportant ſes paroles, c'eſt ou en faire une fauſſe explication, ou leur donner un mauvais tour : ou en faire une injuſte aplication. Or il eſt viſible, par le fidéle recit que je viens de faire de mon procedé, que je n'ay rien fait de tout cela,

Qui ne fait ni gloſe, ni adition, ni commentaire ſur des paroles, n'en donne aſſurement nul-

le fauſſe explication. Qui ne change nullement leur arangement & leur ordre, n'y donne nul mauvais tour.

Qui n'aplique qu'au renverſement de l'amour propre des paroles qui ſemblent faites exprés pour le ruiner; ne fait aſſurement nulle injuſte aplication de ces paroles.

Il eſt donc de la derniere évidence que dans la citation que j'ay faite des paroles de l'Auteur, je n'ay pû prendre mal ſes ſentimens.

Section III.

III. REPROCHE.

Que j'ay voulu lui atribuer un ſentiment qu'il n'a pas.

N'*En voilà que trop*, dit l'Auteur, *pour prouver que je ne ſuis pas dans le ſentiment qu'on a voulu m'atribuer.* * * Page 55.

I.

Tout le ſentiment que j'ay voulu atribuer à l'Auteur, n'eſt que celui qui eſt compris dans ſes paroles. Je ne les ay apliquées qu'à prouver. 1. *Que le plaiſir des bienheureux les porte & les atache à Dieu, & non pas à eux-mêmes.* 2. *Que ce n'eſt pas par raport à ce plaiſir, ni à cauſe de ce plaiſir qu'ils aiment Dieu.* Or les paroles de l'Auteur expriment ces deux verités d'une maniere beaucoup plus forte, plus claire & plus vive, que je ne les avois avancées. A ne juger donc de mes intentions que par mes paroles, (& ſeroit-il poſſible que l'Auteur en voulût juger autrement?) Il eſt clair que je ne lui ay voulu atibuer nul ſentiment qu'il n'ait pas.

II.

Mais, dit l'Auteur, *je n'examinois pas dans les converſations Chrétiennes, la queſtion dont il s'agit.* *

* Page 49.

Choſe étrange que les preventions! La queſtion dont il s'agit dans le Chapitre où j'ay cité L'auteur, eſt uniquement *la transformation de l'amour propre en amour de Dieu*, comme il paroît par le ſeul titre; & nullement (ainſi que l'Auteur le croit) la queſtion du quiétiſme dont on diſpute aujourd'huy. Il ne s'agit pas même de la queſtion de l'amour deſintereſſé dont on diſpute encore preſentement. Il ne s'agit que de ſavoir ſi *la meſure ſans meſure de l'amour de nous-mêmes eſt le ſeul lien qui nous atache a Dieu; & ſi lors que cet amour de nous-mémes ſe tourne vers Dieu; il ſe confond avec l'amour divin*, comme Abadie le pretend. Or il eſt certain que ces queſtions ſont ſi diferentes de celle par laquelle on demande *s'il n'y a point d'amour de Dieu qui ne ſoit intereſſé*; que de cent perſonnes qui ſeront pour l'amour intereſſé; je mets en fait

qu'il ne s'en trouvera pas quatre qui ne rejettent avec horreur ces deux propoſitions. 1. *Que la meſure ſans meſure de l'amour de nous-mémes ſoit le ſeul lien qui nous atache à Dieu.* 2. *Que lors que cet amour de nous-mémes ſe tourne vers Dieu; il ſe confond avec l'amour divin.*

III.

Les queſtions que j'ay donc agitées dans ce chapitre, auroient pû eſtre propoſées il y a vingt ans, tout comme aujourd'huy, ſans relation aux queſtions preſentes. Et effectivement ce chapitre a eſté compoſé plus de deux ans avant la conteſtation qui fait tant de bruit. Si la choſe en valoit la peine; je pourois, ſur cela, produire des témoins & oculaires & auriculaires. Et bien des gens ſavent combien je me recriay contre ces ſentimens d'Abadie, dés qu'ils parurent; & le projet que je fis deſlors de les combatre quelque jour.

Section IV.

IV. REPROCHE.

Que j'ay cité les converſations Chrétiennes, au lieu qu'il faloit citer le traité de Morale.

JE n'examinois pas, dans les converſations Chrétiennes (dit l'Auteur) *la queſtion dont il s'agit. Pour s'inſtruire de mon ſentiment là-deſſus, il faloit plutôt lire le traité de Morale que j'ay fait: il eſt bien plus nouveau que les converſations que j'ay compoſées il y a plus de vingt ans; on doit croire que les Auteurs ſont moins ignorans à cinquante ans, qu'à trente ou quarante.* * * Page 49.

I.

L'auteur ſupoſe toûjours que c'eſt ſur le quiétiſme, ou ſur la queſtion de l'amour deſintereſſé, que je l'ay cité; & je viens de fai-

re voir clairement le contraire. Mais quand il ſeroit vrai que je l'aurois cité ſur l'amour deſintereſſé ; les reproches qu'il me fait n'en ſeroient pas mieux fondés ; puiſque d'une part, je n'ay pas moins lû ſon traité de Morale, que ſes converſations ; & qu'il eſt certain de l'autre, que ce traité n'eſt pas moins favorable à l'amour deſintereſſé, que les converſations. En effet, je n'ay pas moins cité celui-là, que celles-cy dans le chapitre de queſtion, & je ſuis trompé ſi l'on ne trouve le paſſage pris du traité de Morale, encore plus favorable à l'amour deſintereſſé, que celuy des converſations. Qu'on en juge : le voicy. *Il ne ſuffit pas d'aimer* Dieu, ou *l'ordre, lors qu'il s'accommode avec nôtre amour propre. Il faut lui ſacrifier toutes choſes, nôtre bonheur actuel; & ; s'il le demandoit ainſi, nôtre eſtre propre.* *

* *Traité de Moral. ch. 3. art. 16.*

Peut-on porter plus loin le de-

ſintereſſement de l'amour ? n'eſt-ce pas viſiblement renoncer à tout interêt propre, que de renoncer même à ſon être ; & que de conſentir à n'être plus ? On voit donc bien qu'à m'en tenir au ſeul traité de Morale ; j'aurois pû faire parler l'Auteur tres-avantageuſement en faveur de l'amour deſintereſſé, ſi j'en avois eu le deſſein. Mais je me ſuis retranché à ne faire uſage de cet endroit, que pour prouver que nous devons aimer Dieu infiniment plus que nous-mêmes ; & que l'amour de Dieu eſt tres-diferent de l'amour propre ; contre les extravagantes pretentions d'Abadie, *que les Saints n'aiment pas Dieu plus qu'eux mêmes ; & que l'amour de Dieu ſe confond avec l'amour de ſoi-même.*

II.

J'ay donc cité le traité de Morale auſſi bien que les converſations ; & je ne vois pas où eſt la

faute d'avoir cité celles-cy.

C'eſt, dit l'Auteur, que *le traité de Morale regarde bien plus la queſtion dont on diſpute.* *

* Page 43.

Mais qu'avois-je affaire de la queſtion dont on diſpute ? encore une fois, je n'en voulois, dans le chapitre ou j'ay cité l'Auteur, qu'à cet amour propre qu'Abadie porte juſques dans le ciel.

C'eſt (ajoûte l'Auteur) *que le traité de Morale eſt plus nouveau que les converſations que j'ay compoſées il y a plus de vingt ans.* *

* La même.

Daccord : mais y a-t-il quelque obligation, quand on cite un Auteur, de ne citer que ſes nouveaux ouvrages ? J'eſtois ſi prevenu d'eſtime pour tous ceux de l'Auteur, que j'aurois crû les pouvoir citer indifferemment, ſans riſquer d'en eſtre jamais deſavoué. Celui, ſur tout pour qui j'aurois moins aprehendé ce deſaveu, étoit le livre des converſations Chrétiennes. Je n'aurois, de mes

jours, ſoupçonné que l'Auteur eut dû me faire un procés de les avoir citées; & moins encore qu'il eut dû les regarder comme un amuſement de jeuneſſe. De bonne foy, auroit-il eſté bien content de moi, ſi j'avois oſé negliger, comme l'eſſay d'un jeune homme 1. Un ouvrage compoſé bien depuis l'excellent livre de la Recherche de la verité. 2. Un ouvrage dont il s'eſt fait pluſieurs éditions de l'agrément de l'Auteur. 3. Un ouvrage dont feu Monſieur Arnault, homme peu diſpoſé à rien paſſer à l'Auteur qui pût bleſſer la foy, a parlé avec éloge. 4. Un ouvrage dont l'Auteur a fait faire depuis deux ans, une nouvelle édition revûë & augmentée; diſons, & corrigée même en ſept endroits, dans la ſeule page où ſe trouve le paſſage que j'ay cité, ſans qu'il ſoit changé pour le fond, ou pour l'uſage que j'en ay fait. 5. Un ouvrage qui

porte à la teſte de cette nouvelle édition, non ſeulement une nouvelle preface, ou l'on ne retracte rien; mais auſſi un billet de l'Auteur au Libraire, où il luy declare *que cette édition eſt la plus ample & la plus correcte de toutes celles qu'on a faites juſqu'à preſent, & la ſeule dont il ſoit tout-à-fait content.* 6. Un ouvrage enfin qui dans cette nouvelle édition ſe trouve ſoutenu de l'aprobation d'un Docteur de Sorbonne, qui declare qu'il ne contient rien de contraire aux regles de la foy & de la veritable pieté. Vraiment j'aurois eu bonne grace d'heziter ſur un tel ouvrage: ou de craindre pour lui, le deſaveu de ſon Auteur! Seurement une telle production ne meritoit pas d'être ainſi deſavoüée.

III.

D'ailleurs quand j'aurois pû prevoir ce deſaveu, pour quelque

que endroit de l'ouvrage ; le moyen que je l'euſſe prevû pour celui que j'ay cité ; lui qui d'une part eſt ſi conforme aux principes de l'Auteur, & à ce qu'il a dit, en tant d'endroits, de l'amour de l'ordre ; & qui de l'autre, a eſté tant de fois retouché & corigé dans ſa nouvelle édition ? qui auroit crû, aprés cela, qu'il n'eut pas fait ſeur à le citer ?

IV.

Mais peut être auſſi que le tort que j'ay n'eſt pas de l'avoir cité : mais de l'avoir cité d'une ancienne édition, & non pas de cette nouvelle.

Cela pouroit ſe dire avec quelque couleur, ſi par les ſept corrections dont je viens de parler, le paſſage avoit recû quelque changement conſiderable : mais c'eſt parce que je n'en ay trouvé nul eſſentiel, que j'ay crû qu'il eſtoit aſſez indifferent pour l'uſage que j'en faiſois, de quelle édi-

tion on le prît : qu'on en juge ; & qu'on voye s'il n'a pas toujours la même force pour mon deſſein, le voicy entier : car je n'en avois raporté qu'une partie : & le voicy de la derniere édition.

» Les bienhureux ſoufriroient » donc les peines des damnés ; ſi » cela eſtoit poſſible, ſans haïr Dieu, » parce qu'encore que le plaiſir dont » ils joüiſſent, les tienne inſepara- » blement atachés à Dieu, ils n'ai- » ment point Dieu uniquement à » cauſe du plaiſir qu'ils en reçoi- » vent : ils l'aimeroient même dans » les douleurs. Car enfin le plaiſir » n'eſt pas tant inſtitué pour nous » faire aimer (j'entens d'un amour » d'eſtime, de preference, d'une » eſpêce de bien-veillance) ce qui » le cauſe, que pour nous y unir, » ou pour nous le faire aimer d'un » amour d'union : puis qu'eſtant » raiſonables ; c'eſt la raiſon qui » doit exciter ou regler nôtre a- » mour.

Le plaiſir doit nous apliquer à « la cauſe qui le produit, & le vrai « bien doit eſtre capable de le pro- « duire : parce que le vrai bien doit « recompenſer tous ceux qui l'ai- « ment veritablement. Mais le plai- « ſir qui eſt l'attrait & la recompen- « ſe de l'amour des juſtes, n'en eſt « point la fin ni la regle : car les juſ- « tes s'aimeroient au lieu d'aimer « leur bien : Dieu merite d'eſtre « aimé en lui-même, &c. «

V.

Encore une fois donc qu'on juge ſi ce paſſage, malgré les changemens qu'on y a faits, n'a pas la même force pour mon deſſein, que celui que j'ay cité. Il eſt même aiſé de s'apercevoir qu'il en a plus ; & que loin de l'avoir voulu apliquer aux queſtions dont on diſpute aujourd'huy ; j'ay ſuprimé à deſſein, ce qui pouvoit y avoir quelque rapport, & ſur tout, ces paroles ſi remarquables. *Les bienhureux ſou-*

friroient donc les peines des damnés (ſi cela eſtoit poſſible) ſans haïr Dieu.

Section V.

V. REPROCHE

Que je me ſuis mal à propos imaginé que les paroles que j'ay citées étoient vraiment le ſentiment de l'Auteur.

IL *ne faut pas*, dit-il, *s'imaginer que tout ce que dit un Auteur, ce ſoit veritablement ſon ſentiment.* *

* Page 50.

I

Ah! pour celui-là, je l'avouë; ſi c'eſt avoir eu tort, que d'avoir crû que les paroles citées contenoient veritablement le ſentiment de l'Auteur: j'ay eu ce tort; puiſque je l'ay vraiment jugé ainſi; & j'ay eu ce me ſemble d'aſſez bonnes raiſons pour le croire.

En effet ſans compter que ce qu'il dit dans ce paſſage, eſt tout à fait conforme au reſte de ſa doctrine, ainſi que je l'ay déja remarqué, & qu'on le pourra voir dans la ſuite; le moyen de ne pas croire que ce qu'un paſſage renferme aprés avoir eſté retouché pluſieurs fois par ſon Auteur, ſoit veritablement ſon ſentiment? Je ne ſay point de meilleures regles pour juger du ſentiment d'un Auteur; & ſi l'on ſe trompe en la ſuivant, c'eſt qu'il veut bien nous tromper. Si cela eſt ainſi, il faudra ſe faire une nouvelle regle d'interpretation: prendre le contre-pied de tout ce que les Auteurs diront le plus clairement; & compter que ce ſera là leur vrai ſentiment.

II.

Mais, ajoûte-t-on, *on dit bien des choſes par prejugé, ou ſur la foy des autres, & parce qu'elles paroiſſent d'abord vrai ſemblables.* * * *Là-même.*

Qui l'auroit jamais cru, qu'un Auteur qui fait profeſſion de chercher la verité dans la derniere exactitude, un Auteur qui a donné des regles ſi ſeveres pour la conduite du jugement; un Auteur qui a tant crié contre les prejugés, contre la credulité & la deference à l'autorité humaine, & enfin contre les vrai-ſemblances, pût un jour ſe ſervir de ces retranchemens & voulût qu'on le crût capable de s'abandonner quelquefois à ces mauvais guides?

III.

Voicy cependant encore une autre eſpêce de retranchement. L'auteur pretend que *ce qu'il a dit*, dans l'endroit où je l'ay cité, *ne regarde qu'indirectement le ſujet qu'il traite.* *

* *La-même.*

Mais 1. quand cet endroit ne regarderoit qu'indirectement le ſujet qu'il traite; cela empêcheroit-il que cet endroit, ſur tout

aprés avoir eſté tant de fois retouché, ne contint vraiment ſon ſentiment?

2. Voyons ſi cet endroit ne regarde qu'indirectement le ſujet qu'il traite. J'en fais juge le public.

Il s'agit en cet endroit, de refuter ce qu'avoit dit *Eraſte*, que le plaiſir des objets ſenſibles le portoit *à aimer Dieu & à s'unir à lui. J'en aime Dieu davantage*, diſoit-il. Sur cela, voicy de quelle maniere s'y prend *Theodore*, perſonnage qui prime & qui tient le haut bout dans ces entretiens.

Il commence par lui dire *que l'amour de Dieu, que la joüiſſance du plaiſir cauſe en lui, eſt bien intereſſé; j'ay bien peur Eraſte*, dit-il, *qu'aimant Dieu comme l'auteur de vôtre plaiſir, vous ne vous aimiez, au lieu d'aimer Dieu.*

Cela ne va pas mal directement contre la pretention d'Eraſte; & pouroit même eſtre juſtement a-

pliqué à la diſpoſition de bien d'autres gens. Mais voicy encore quelque choſe de plus ſolide, de plus fort & de plus direct.

Il faut aimer Dieu, continuë Theodore, *parce que la raiſon fait conoître qu'il renferme dans lui, tout ce qui merite nôtre amour: car Dieu veut eſtre aimé d'un amour éclairé, d'un amour qui naiſſe d'une lumiere pure, & non d'un ſentiment confus, tel qu'eſt le plaiſir.*

Y a-t-il rien de plus droit & de plus ſolide contre l'amour intereſſé d'Eraſte? Diſons contre l'amour de bien des perſonnes; contre cét amour de Dieu qui n'eſt fondé que ſur l'interêt du plaiſir? Mais Theodore pouſſe encore cecy plus loin & toujours ſur la même ligne.

Dieu eſt ſi aimable (ajoûte-t-il) *que ceux qui le voyent tel qu'il eſt, l'aimeroient au milieu des plus grandes douleurs; & ce n'eſt pas l'aimer comme il le merite, &*

le reſte comme je l'ay raporté dans l'endroit de queſtion.

Encore une fois donc, qu'on juge ſi ce que dit l'Auteur dans l'endroit où je l'ay cité, ne regarde qu'indirectement le ſujet qu'il traite.

Section 6.

VI. REPROCHE.

Qu'il y a dans les livres de l'Auteur des endroits contraires au ſentiment qu'on a voulu lui attribuer.

IL *y a*, dit-il, *dans mes livres, cent endroits contraires au ſentiment qu'on a voulu matribuer.* * * Page 50.

I.

L'auteur perſiſte toujours à pretendre que j'ay voulu lui atribuer un certain ſentiment : & il paroît aſſez, ſur tout par la fin de ſon écrit, que ce ſentiment eſt

celui de l'amour desintereſſé. Mais puiſque je n'ay fait qu'aleguer ſimplement ſes paroles, ſans y joindre un ſeul mot de gloſe, qui marquât cette intention ; d'ou l'Auteur ſait-il ſi je l'ay euë, & quel fondement a-t-il de le ſoupçonner? Le voicy : c'eſt qu'effectivement ſes paroles établiſſent ſi bien cet amour ; qu'il ne croit pas qu'on puiſſe les citer qu'à deſſein de faire voir qu'il tient pour l'amour desintereſſé.

II.

Cependant s'il avoit voulu ſe doner la peine d'y regarder de plus prés ; il auroit bien vû qu'un homme qui auroit eu ce deſſein ſe ſeroit bien gardé d'omettre, comme j'ay fait, ce qu'il y a de plus favorable à l'amour desintereſſé dans l'endroit que j'ay cité.

En effet que peut-on imaginer de plus à ſon avantage ; que de dire, comme a fait l'Auteur, que *l'amour de Dieu que la joüiſſance*

du plaiſir cauſe, eſt bien intereſſé : qu'il craint bien qu'Eraſte aimant Dieu, comme l'auteur de ſon plaiſir il ne s'aime, au lieu d'aimer Dieu ? c'eſt pourtant ce que j'ay omis deliberement.

III.

Je ſçay bien que c'eſt à l'occaſion de ce qu'Eraſte avoit dit que les plaiſirs ſenſibles le portoient à aimer Dieu, que l'Auteur lui dit ces choſes ; mais qui ne ſait qu'il eſt tres-ordinaire que pour renverſer une propoſition particuliere ; on établiſſe des propoſitions generales & des principes qui portent bien plus loin ? c'eſt aſſez la metode de l'Auteur : il ne manque gueres, en refutant les prejugés & les erreurs, d'établir certains grands principes qui ont beaucoup plus d'étenduë & de fecondité ; ce n'eſt même ſouvent qu'afin d'avoir lieu de les produire, qu'il fait paſſer en revûë certaines erreurs ; & pour

moi je ne manque gueres en liſant ces endroits, de m'apliquer ces principes, comme des leçons dont je dois profiter. C'eſt preciſement ce que l'Auteur a fait en cette rencontre non-ſeulement dans ce que je viens d'alleguer ; mais plus encore dans ces propoſitions ſuivantes qui ont tout l'air de grands principes & de regles que l'Auteur eſtime inconteſtables.

Il faut, dit-il, *aimer Dieu parce que la raiſon fait connoître qu'il renferme dans lui, tout ce qui merite nôtre amour ; car Dieu veut eſtre aimé d'un amour éclairé, d'un amour qui naiſſe d'une lumiere pure : & non d'un ſentiment confus tel qu'eſt le plaiſir, &c.*

Y a-t-il rien de plus formel & de plus exprés pour l'amour deſintereſſé, que ces grandes & generales maximes, & ſi j'avois eu le deſſein que l'auteur m'atribuë ; les aurois-je ſuprimées ?

IV.

Et que l'Auteur ne diſe point, s'il luy plaît, qu'elles ne ſe trouvent pas dans ſes autres livres. Je les y trouve & plus d'une fois; & même juſque dans ſon traité de Morale où il me renvoye.

V.

Mais, reprend l'Auteur, *il y a dans mes livres des endroits contraires.*

J'en conviens. Mais lorſque, dans un Auteur, on trouve des endroits contraires; n'a-t-on pas ſujet de prendre pour ſon ſentiment ceux où il parle plus déciſivement, plus dogmatiquement; ſauf à lui de ſe reconcilier avec lui-même? n'aurois-je donc pas pû, ſi je l'avois voulu, lui attribuer tres-juſtement de favoriſer le ſentiment de l'amour deſintereſſé?

VI.

Non replique-t-il; *on peut dire avec verité qu'on n'a de ſentiment*

déterminé qu'à l'égard des queſtions
* Page 50. *que l'on a ſerieuſement examinées.**

Voilà une merveilleuſe clef, pour ſe tirer d'affaire en bien des rencontres ; pour dire tout ce qu'on veut ſans le dire ; & pour ſe mettre à couvert des cenſures, en cas d'alarme.

Elle n'eſt pas moins propre à parer la plûpart des coups d'autorité dont on ſeroit ataqué, & à ſe dégager des paſſages enbaraſſants. On n'auroit qu'à dire, comme fait ici l'Auteur, que *tous ces paſſages qu'on entaſſe pour ſe prevaloir de l'autorité (des autres) ne prouvent pas même que ceux que l'on cite ayent eu veritablement l'opinion qu'on leur atribuë : qu'on pouroit ſouvent prouver le contraire par d'autres paſſages des mêmes Auteurs : & que peut eſtre s'ils revenoient au monde ; ils nous diroient de bonne foy, qu'ils n'ont jamais examiné la matiere ſur laquelle on pretend décider par leur autorite.**

* Là-même.

VII.

Il eſt bien vrai qu'aprés qu'un Auteur a ſerieuſement examiné une queſtion ; on peut regarder comme ſon ſentiment déterminé le parti qu'il a pris. Mais il ne me paroît point vrai qu'un Auteur *n'ait nul ſentiment déterminé qu'à l'égard des queſtions qu'il a ſerieuſement examinées*. On ne voit tous les jours que trop d'exemples d'Auteurs qui avancent comme inconteſtables, & comme leurs vrais ſentimens, des choſes qu'il eſt ſeur qu'ils n'ont point *ſerieuſement examinées*. & auxquelles ils avoüeroient eux-mêmes n'avoir jamais doné qu'une fort legere aplication.

VIII.

Mais enfin quand on paſſeroit purement & ſimplement cette regle à l'Auteur ; qu'elle meilleure marque pouroit-on avoir qu'il a ſerieuſement examiné la queſtion de l'amour deſintereſſé ; que de

le voir refuter un amour d'intereſt, avec autant d'aplication & de repriſes: avec autant de force & d'étenduë qu'il le fait dans l'endroit que j'ay cité; & parler, ſur tout cela, de la maniere du monde la plus deciſive, la plus dogmatique, la plus intrepide?

IX.

Un Auteur. 1. Qui commence par rendre extrémement ſuſpect d'intereſt, un amour exité par la joüiſſance du plaiſir.

2. Qui craint qu'un tel amour de Dieu, ne ſoit un vrai amour de ſoi-même.

3. Qui établit pour regle, qu'*il faut aimer Dieu: parce que la raiſon fait conoître qu'il renferme dans lui tout ce qui merite nôtre amour.*

4. Qui aſſure que *Dieu veut être aimé d'un amour éclairé, d'un amour qui naiſſe d'une lumiere pure; & non d'un ſentiment confus, tel qu'eſt le plaiſir.*

5. Qui ajoûte que *Dieu eſt ſi*

aimable, que ceux qui le voyent tel qu'il eſt, l'aimeroient au milieu des plus grandes douleurs.

6. Qui pretend que *ce n'eſt pas aimer Dieu comme il merite de l'être, que de l'aimer ſeulement à cauſe qu'il eſt le ſeul qui puiſſe cauſer en nous des ſentimens agreables.*

7. Qui confirme tout cela par l'exemple d'un homme qui ne laiſſe pas d'aimer un ami qui le maltraite, lors qu'il ſait que cet ami ne fait que ce qu'il doit dans le mal qu'il lui fait.

8. Qui de tous ces grands principes conclut que, *ſi une perſonne pouvoit concevoir que Dieu doit cela à ſa juſtice que de lui faire ſentir de tres-grandes douleurs; elles les devroit ſouffrir, ſans ceſſer d'aimer Dieu; qu'elle n'aimeroit pas ces douleurs en elles-mêmes: mais qu'elle en aimeroit l'auteur: parce que ſi l'auteur ne les lui faiſoit pas ſoufrir; il en ſeroit moins aimable: puis qu'il en ſeroit moins juſte & moins parfait.*

9. Qui en conclut encore *que les bienheureux ſoufriroient les peines des damnés ſans haïr Dieu, parce qu'ils n'aiment point Dieu à cauſe du plaiſir qu'ils en reçoivent.*

10. Qui revient à inſiſter *qu'étant raiſonables, c'eſt la raiſon qui doit exciter nôtre amour ; & que le plaiſir n'eſt pas tant inſtitué pour nous faire aimer ce qui le cauſe, que pour nous y unir.*

11. Qui aſſure que *le plaiſir n'eſt point la fin de l'amour des juſtes ; & qui pretend que s'ils en faiſoient leur fin ; ils s'aimeroient au lieu d'aimer Dieu.*

12. Un Auteur enfin qui paſſe juſqu'à ſoûtenir que *la douceur que l'on goûte dans l'amour de Dieu, nous éloigne de lui, ſi nous arêtant à cette douceur nous ne l'aimons pas pour lui méme : parce qu'alors nous nous aimons, au lieu de lui.*

Certainement un tel Auteur qui manie & qui dévelope, qui étend, & qui retouche ainſi de

ſuite un ſujet : nous perſuadera difficilement qu'il ne l'ait pas examiné ſerieuſement ; ni qu'il ait fait tant de divers efforts en faveur de l'amour deſintereſſé ; ſans avoir eu un vrai deſſein de l'établir & de l'inſpirer aux hommes. Il conviendra du moins que ſes lecteurs ont tout ſujet de le croire : que rien n'eſt moins temeraire que les jugemens qu'ils portent là-deſſus : & qu'ainſi quand j'aurois eû le deſſein de lui atribuer celui de favoriſer l'amour deſintereſſé, comme il m'en accuſe, je ne l'aurois pas formé ſans fondement ; & il n'auroit pas ſujet de me reprocher d'avoir mal pris ſon ſentiment.

Qu'on juge donc aprés cela, de cette concluſion de ſon écrit. *N'en voilà que trop, ce me ſemble, pour prouver que je ne ſuis pas dans le ſentiment qu'on a voulu m'atribuer.* * * Pag. 55.

X.

L'auteur peut bien dire (s'il a changé) qu'il n'eſt plus pour l'amour deſintereſſé ; mais il ne prouvera jamais qu'il n'y ait pas eſté. Il peut bien faire un écrit exprés pour ſe declarer contre cet amour : mais quand il l'auroit combatu par les meilleures raiſons du monde (ce qu'il ne me paroît pas qu'il ait fait) cela ne feroit pas voir que dans le 8°. entretien de ſes converſations, il n'étoit pas, dans le ſentiment de l'amour deſintereſſé, qu'il pretend que je luy ay voulu atribuer.

Il faudroit qu'il fit voir, par ce même entretien, qu'il n'étoit pas alors dans ce ſentiment ; & qu'il s'en juſtifiât par raport à cet entretien ; mais c'eſt ce que je ne vois point qu'il ait fait, dans ſon nouveau traité. Or je ne puis dire que ce que je voi ; & je puis encore moins dire que je voi ce que je ne voi pas.

Me voilà donc, ce me ſemble, ſufiſamment purgé des reproches de l'Auteur. Il faut preſentement ſe purger du ſoupçon du quiétiſme par raport au public.

II. ECLAIRCISSEMENT

par raport au Quietiſme.

I.

IL n'y avoit guéres d'aparence que je dûſſe être obligé à me purger du ſoupçon de Quiétiſme dans un ouvrage qui, comme celui-cy, peut ſervir à découvrir une partie des ſources de ſes illuſions. Mais l'Auteur des Converſations Chrétiennes prevenu que je *l'ay malheureuſement engagé a s'expliquer* ſur cette erreur, a peut-être crû devoir me jetter dans un pareil engagement; & m'en a effectivement fait une eſ-

pêce de neceſſité ſur la fin de ſon ouvrage, ainſi que je l'ay déja remarqué. C'eſt donc pour m'y ſoûmettre, que je pretends m'expliquer ſur ce qui regarde cette erreur, de maniere à ne laiſſer à perſonne aucun lieu d'heſiter ſur mes ſentimens.

II.

Je commence par déclarer que de tous les articles que l'Auteur a touchés dans ſon nouveau traité, & qu'il affecte de rejetter; je ne vois que le deſintereſſement de *l'amour de Dieu* auquel je m'intereſſe. Sur tout le reſte, je fais main baſſe avec plaiſir; & quelque diſpoſé que je ſois à ceder à cet Auteur, par mille endroits; je ne lui cederai jamais en horreur pour le Quiétiſme, & pour ſes erreurs.

III.

Mais pour n'être pas obligé à faire ici une ennuyeuſe & afreuſe liſte de celles-ci & de leurs deſaveus; je proteſte devant Dieu

que je rejette & que j'anathematiſe de tout mon cœur, tout ce que le S. Siege & nos illuſtres Prelats ont cenſuré ſur cette matiere, & que je m'en tiens purement & ſimplement à ce qu'ils en ont decidé. voilà ma ſincere diſpoſition ſur ce ſujet.

IV.

A l'égard de l'amour de Dieu, contre le deſintereſſement duquel l'Auteur paroît ici avoir voulu prendre parti, comme ce ne peut être une matiere de Quiétiſme, s'il eſt bien entendu, & qu'il ne peut revenir à cette erreur, à moins qu'on ne prît ce deſintereſſement d'une maniere extravagante; c'eſt le ſeul point ſur lequel je m'expliquerai avec un peu plus d'étenduë.

Du deſintereſſement de l'amour de Dieu.

I.

POur parler ſur ce ſujet avec quelque netteté, rien n'eſt plus important, que de commencer par définir juſte le terme *d'amour deſintereſſé*, & marquer clairement l'idée que j'y atache & celles que j'en détache. Car il me paroît que c'eſt faute de s'entendre & de définir ce terme, qu'on prend des partis ſi differens: quoique peut-être tout le monde ne penſe que la même choſe.

Section I.

Ce que c'eſt que l'amour deſintereſſé.

I.

ESt-il beſoin de dire que par l'amour de Dieu que j'apelle

le desintereſſé, je n'entens nullement cette extravagante diſpoſition, par laquelle on ſeroit prêt à renoncer à cet adorable objet; à la preſence de Dieu, à ſa poſſeſſion, à ſon union? par laquelle on conſentiroit à le perdre pour jamais, à être éternellement ſeparé de lui, à le haïr, à le maudire dans la ſuite infinie des ſiecles? Eſt-il neceſſaire d'ajoûter que j'entens auſſi peu cette impie & brutale indiference par laquelle on ne voudroit rien determinement, ni ſalut, ni recompenſe, ni bonheur, ni Dieu même: & l'on ſeroit également diſpoſé à le poſſeder, ou le perdre ſans reſource? N'eſt il pas viſible qu'une pareille diſpoſition, loin d'être un vrai amour de Dieu, ne ſeroit qu'une fureur inſenſée: ou qu'un deſeſpoir forcené? je ne ſay pas ſi elle a jamais pû tomber dans l'eſprit de perſonne, ni être rendée comme un amour de Dieu:

mais je ſay bien que loin de la prendre pour l'amour deſintereſſé; je ne la regarderois que comme une diſpoſition diabolique, une vraye haine de Dieu; & une impieté conſommée.

II.

Aprés avoir donc banni ces affreuſes idées, je declare que par l'amour deſintereſſé j'entens generalement *celui par lequel on aime un objet pour lui-même, ſans retour ſur ſoi, ſans vûë de propre interêt.*

Et pour apliquer cette idée à l'amour de Dieu, j'entens *cet acte par lequel on aime Dieu pour lui-même, & l'on s'aime pour Dieu, ſans ſe propoſer pour motif de ſon amour, ni plaiſir, ni rien de different de la perfection de Dieu priſe en elle-même.*

III.

Remarquez que je dis *ſans motif de plaiſir*, & non pas ſans plaiſir: car je ſuis plus perſuadé q

perſonne, (comme on a pû le voir dans la quatriéme partie de cet ouvrage *) qu'on ne peut aimer quoique ce ſoit, ſans quelque ſorte de douceur & d'agrément. En un mot, qu'il ne peut y avoir d'amour ſans quelque plaiſir. Il ſeroit bon qu'on repaſſât ici ce chapitre.

* *Section 3. chap. 3.*

IV.

Mais ce plaiſir n'eſt nullement contraire au deſintereſſement de l'amour: pourvû qu'on n'en faſſe qu'un ſecours, ou un inſtrument d'action; & non pas ſon motif. Car il me paroît qu'on doit mettre une grande difference entre les ſecours ou les inſtrumens d'un acte d'amour, & ſon motif: & c'eſt à quoi l'on ne prend pas aſſez garde.

V.

1. Les motifs atirent la volonté comme quelque choſe qui eſt hors d'elle, qu'elle deſire & qu'elle pretend. Les ſecours entrent

pour ainſi dire dans la volonté ou ſe joignent de prés à elle pour l'éxecution.

Je dis que les motifs ſont regardés comme *hors de la volonté :* car il n'eſt pas abſolument neceſſaire qu'ils ſoient hors d'elle. Le plaiſir qui remuë actuellement la volonté comme un principe d'action, peut en devenir le motif, ſi l'on ne continuë d'agir, que pour faire continuer le plaiſir. Mais alors même ce plaiſir n'étant regardé que comme futur, eſt auſſi regardé, en quelque façon comme hors de la volonté.

2. Les motifs tiennent beaucoup de la fin & ſe reduiſent à la cauſe finale.

Les ſecours tiennent du principe de l'action ; & ſe reduiſent à la cauſe efficiente.

3. Les motifs ne meuvent la volonté que moralement, comme la fin.

Les ſecours, ou les inſtrumens

tiennent plus de la Motion Phiſique.

4. Enfin les motifs ſont toujours quelque choſe d'aperçu & même de deſiré : au lieu que ſouvent on ne s'aperçoit pas des ſecours; on aime ſouvent, ſans ſonger au plaiſir d'aimer. Eclairciſſons cecy par quelques exemples.

On donne à un vaillant Prince une puiſſante armée, pour aler diſputer une éclatante couronne. On doit diſtinguer dans cette entrepriſe, les ſecours, ou les inſtrumens, d'avec les motifs. La nombreuſe armée, les finances & la valeur du Prince, n'en ſont viſiblement que les ſecours & les inſtrumens. Mais l'éclat de la couronne & la gloire du ſuccez en ſont vraiment le motif & en même tems la fin ; car la fin, dans toutes les entrepriſes, eſt le grand motif : & tout motif tient lieu d'une fin, du moins ſubalterne & moins principale.

Tout de même ; dans l'action de manger, la bonne disposition des organes, les saveurs des alimens & les plaisirs qu'ils donnent, sont les instrumens & les secours qui facilitent cet exercice : mais ils n'en sont point ; ou, du moins ils n'en doivent point être les motifs : car on ne doit point manger *pour le plaisir*, quoi qu'on ne mange gueres que *par le plaisir.*

En un mot, le motif (comme on le voit par cet exemple) est *ce pourquoi* l'on fait quelque chose, & ce qu'on répond à la question, *pour quel sujet faites-vous cela ?* au lieu que les secours sont *ce par-quoi* on est aidé à agir, & ce qu'on répond à la question, *par quel moyen avez vous fait cela ?*

C'est là le sens ordinaire de ces termes & le plus universellement reçu : & l'on ne peut le changer sans s'opposer à l'usage, & s'exposer à embarasser les esprits.

Cependant ſi l'on vouloit s'opiniatrer à apeler du nom de *motif* les ſecours d'une action : il ne faudroit point conteſter ſur ce terme : pourvû que, par là, on n'entendit que ce *parquoi* l'on fait l'action ; & non pas ce *pourquoi* l'on agit.

Section II.

Sentiment ſur l'amour de Dieu.

I.

C'Eſt ſur cette idée de deſintereſſement d'amour, que j'ay toujours crû & que j'avouë franchement que, je crois encore, qu'*il eſt permis, loüable & même plus parfait d'aimer Dieu d'un amour deſintereſſé* : je veux dire, d'*aimer Dieu pour lui-même, & de ne s'aimer ſoi-même que pour Dieu, ſans ſe propoſer pour motif de cet amour, ni plaiſir, ni interêt propre, ni rien de different de la per-*

fection de Dieu priſe en elle-méme.

II.

C'eſt un ſentiment qu'on a eu ſoin de me donner dés ma tendre jeuneſſe. On m'a cent fois dit qu'il faloit infiniment plus craindre l'offenſe de Dieu, que le feu d'enfer: qu'on devoit aimer Dieu juſqu'à être prêt de ſoufrir mille enfers, plutôt que de l'offenſer: & que ſi l'on avoit eu le malheur de pecher; il faloit, aprés s'être utilement remué par la vûë des peines & des recompenſes, pouſſer ſa contrition juſqu'à ne regarder plus que l'interêt d'un Dieu offenſé. C'eſt un ſentiment dans lequel j'ay toujours vû élever les novices des Communautés Religieuſes: que j'ay enſuite trouvé dans preſque tout ce que j'ay lû de catechiſmes, de livres de pieté, de Theologiens ſcholaſtiques, de maîtres de la vie ſpirituelle. C'eſt un ſentiment enfin dans lequel je me ſuis ſouvent affermi

par pluſieurs preuves; mais ſur tout, par ce court raiſonnement.

III.

Il eſt non-ſeulement permis; mais même plus parfait d'aimer Dieu d'un amour de charité, que de l'aimer de toute autre ſorte d'amour: car la charité eſt la plus excellente des vertus. * Or le caractere de la charité eſt d'*aimer Dieu pour lui-même & de ne s'aimer ſoi-même, ni tout le reſte, que pour Dieu, ſans motif de propre interêt.* C'eſt l'idée que ſaint Paul nous en donne, quand il dit que *la charité ne cherche point ſes interêts.* * C'eſt celle que les Theologiens ont communement ſuivie, en enſeignant que l'objet ſpecifique & formel de la charité eſt en cela different de celui de l'eſperance, qu'il comprend la perfection infinie de Dieu, priſe en elle-même, ſans raport à nôtre interêt: * au lieu que celui de l'eſperance eſt cette même

* Major horum eſt caritas.

* Caritas non quærit quæ ſuæ ſunt.

* Sine ullo ad nos reſpectu.

perfection, en tant qu'elle a raport à nôtre bonheur & à nôtre interêt. C'eſt enfin la definition que celui de tous les peres qui paſſe pour le plus ſavant en amour, donne de la charité, dans ſon traité de la doctrine Chrétienne, en ces termes ſi clairs & ſi precis: *J'apelle charité*, dit ſaint Auguſtin, *ce mouvement de cœur par lequel on aime Dieu pour lui-même, & l'on ne s'aime ſoi-même & le prochain, que pour Dieu. Et j'apelle au contraire cupidité ce mouvement de cœur par lequel on s'aime pour ſoi-même, & non pas pour Dieu.* *

* Caritatem voco motum animi ad fruendum Deo propter ipſum, & ſe atque proximo propter Deum. Cupiditatem autem motum animi ad fruendum ſe non propter Deum. *Liv.* 3. *cap.* 10.

Remarquez que je traduis le terme de frui, *par celui* d'aimer, *ſuivant le ſens que ſaint Auguſtin lui donne lui-même au chap.* 4. *du* 1. *livre de ce Traité.* Frui, *dit-il*, eſt amore inhærere alicui rei propter ipſam.

IV.

Il eſtoit difficile de marquer

plus préciſement & plus nettement combien la charité eſt indépendante, dans ſes actes, de tout motif intereſſé. Car puiſque le motif, ſuivant l'idée que je viens d'en donner, eſt, *ce pourquoi l'on agit ;* il eſt viſible que dés qu'on aime Dieu pour luy-même, & qu'on ne s'aime que pour Dieu ; le plaiſir, ni l'interêt propre n'entrent point, comme motifs, dans cet amour. Il y auroit une manifeſte contradiction à dire qu'on ne s'arme que pour Dieu ; & que, par le même acte, on agit pour ſon propre plaiſir, & pour ſon interêt propre. On peut bien aprés cet acte d'amour, en faire un ſecond par un motif intereſſé : mais ce ſecond, comme tel, n'apartiendra point à la charité : puiſqu'il eſt eſſentiel à cette vertu, que ſes actes ſoient independans de tout motif intereſſé. Il eſt de ſa nature, ſelon ſaint Auguſtin, de n'aimer rien que pour Dieu,

de raporter tout à Dieu, ſans retour ſur ſoi-même. *Tout amour*, diſent les grands hommes, *qui nous porte à deſirer un autre bien que Dieu, ſans le raporter à Dieu, eſt déreglé, ou du moins imparfait*: loin d'être charité. *C'eſt charité quand on ne deſire que Dieu ſeul. Aimons Dieu pour lui-méme: n'aimons rien que par raport à lui, &c.*

V.

Et qu'on ne diſe point que ce n'eſt là qu'une ſimple definition de nom dont ſaint Auguſtin ne fait point de regle, & qui n'empêche pas qu'on ne puiſſe aimer Dieu & s'aimer ſoi-même pour quelque autre choſe que pour Dieu, ne fût-ce que pour ſoi. Rien n'eſt plus oppoſé à l'eſprit de nôtre ſaint Docteur, que ce commentaire. Rien n'eſt plus contraire aux principes qu'il établit dans ce Traité. Ils vont tous à faire voir que la definition qu'il y donne de la charité eſt excluſive

de tout amour abſolu de ſoi-même. *Perſonne*, dit-il, *ne doit joüir de ſoi-méme : parce que perſonne ne doit s'aimer pour ſoi-méme : mais ſeulement pour celui qui doit eſtre l'objet legitime de nôtre joüiſſance.* * Si le ſaint ne croit pas permis de s'aimer pour ſoi-même ; on peut bien s'atendre qu'il croira bien moins permis d'aimer quelque autre choſe pour elle-même. Auſſi s'en explique-t-il bien nettement dans la ſuite, en ces termes. *Si donc vous ne devez pas vous aimer vous-méme pour vous-méme ; mais uniquement pour celui qui eſt la fin legitime de vôtre amour ; que nul homme ne trouve mauvais que vous ne l'aimiez que pour Dieu.* *

* Sed nec ſeipſo quiſquâ frui debet, ſi liquido advertas: quia nec ſeipſum debet propter ſeipſum diligere : ſed propter illum quo fruendum eſt. *De Doct. xix, lib. 1. c. 22.*

* Si ergo te ipſum non propter te debes diligere ; ſed propter illū ubi dilectionis tuæ rectiſſimus finis eſt ; non ſuccenſeat alius homo ſi etiam ipſum propter illum diligis. *Ib.*

VI.

Je me ſuis encore fortifié dans ce ſentiment par ce beau principe du même Pere, que *c'eſt aimer Dieu moins qu'on ne doit que d'aimer avec lui quoique ce ſoit, ſi on ne l'aime pas pour lui.* * car il eſt

* Minus Domine

te amat qui tecũ a iquid amat quod propter te non amat.

visible que nul amour de Dieu n'eſt plus deſintereſſé, que celui qui n'aime avec Dieu, rien que pour Dieu : puiſqu'à parler proprement, c'eſt n'aimer que Dieu. Or il eſt clair que ce principe ſupoſe qu'on ne doit rien aimer que pour Dieu ; & que c'eſt manquer à ce qu'on lui doit, que d'aimer quoique ce ſoit, ſi on ne l'aime pas pour lui. Que cette regle termineroit de differents, ſi l'on vouloit en faire uſage ! Qu'on diſe donc tant qu'on voudra qu'on ne ſauroit ſe diſpenſer d'aimer le bonheur, de chercher ſon plaiſir & ſon repos ; ſi l'on n'aime tout cela pour Dieu & à cauſe de Dieu, on aime Dieu moins qu'on ne doit : c'eſt autant de rabatu ſur l'amour dont on lui eſt redevable : *minus Domine te amat.* Ce n'eſt pas aimer Dieu de tout ſon cœur. Car la totalité de cette obligation ne permet pas, au ſentiment de ſaint Auguſtin, que le moindre

petit ruiſſeau s'en detache & lui cauſe la moindre diminution. *Nullum à ſe rivulum duci extra patitur, cujus derivatione minuatur.* * * *Là-même.*

VII.

Enfin j'ay toute ma vie eſté penetré de trois principes qui me paroiſſent deciſifs ſur ce ſujet.

1. J'ay toûjours regardé comme eſſentielle l'obligation d'aimer Dieu. * Non amatur quod non propter ſe amatur.

2. J'ay toûjours cru, avec ſaint Auguſtin, que *ce n'eſt pas aimer un objet, que de ne l'aimer pas pour lui-même.* * *L. 1 Soliloq. c. 13.*

3. J'ay toujours vû, avec ſaint Bernard, que *ce n'eſt pas aimer un objet pour lui-méme, que de l'aimer pour quelque autre choſe que ce ſoit: parce qu'on n'aime abſolument que le terme où l'amour tend, & non pas le chemin.* * * Quidquid propter aliud amare videaris, id plane amas quo amoris fini pertendit, non per-

Qu'on juge donc quelle conſequence je devois tirer de ces principes; & ſi je pouvois moins

quod tendit. *L. de Dilig. Deo. c. 7.*

en inferer, ſinon qu'il eſt non ſeulement permis & loüable ; mais même plus parfait d'aimer Dieu d'un amour deſintereſſé & pour lui-même ?

VIII.

Auſſi ne ſaurois-je croire qu'on puiſſe ſerieuſement douter que cet amour ne ſoit permis & plus parfait ; s'il eſt poſſible. Mais il y a bien de l'aparence que c'eſt contre ſa poſſibilité, qu'on ſe retranche. Comme ce point eſt une queſtion de pure philoſophie ; ce n'eſt qu'à ce titre, qu'aprés avoir rendu raiſon de ma foy, j'entreprens d'en dire ici mon ſentiment, & de l'établir par quelques preuves.

Section III.

Poſſibilité de l'amour deſintereſſé.

I.

JE n'hezite pas à declarer que cet amour pris dans le ſens que

j'ay marqué me paroît tres-poſſible. * Je pourois en produire pluſieurs preuves. Mais je me reſerre à une ſeule également courte & à la portée de tout le monde.

** Il ſeroit bon qu'on relût ici, le 3 chapitre de la Section 3. de la 4. partie de cet ouvrage, où j'examine ſi le cœur humain peut renoncer à l'amour du plaiſir.*

II.

Si Dieu eſt aimable par ſes perfections abſoluës; & ſi l'on peut l'aimer en vûë de ſes ſeules perfections, ſans ſonger à ſes perfections, relatives: je veux dire à celles par leſquelles il a raport à nous. On peut l'aimer d'un amour deſintereſſé: car alors, c'eſt l'aimer, ſans ſonger à ſoi: ce qui eſt le vrai deſintereſſement.

Or il eſt certain que Dieu eſt infiniment aimable par ſes perfections abſoluës: car il eſt aimable ſelon tout ce qu'il eſt; il eſt encore conſtant qu'on peut l'aimer en vûë de ces ſeules perfections; ſans ſonger aux perfections relatives: il eſt donc évident qu'on peut l'aimer d'un amour deſintereſſé.

Dans ce court raiſonnement je ne voi rien qui puiſſe être conteſté avec quelque couleur, que cette propoſition, qu'*on peut aimer Dieu en vûë de ſes perfections abſoluës ſans ſonger aux relatives.* Mais il ſera aiſé de terminer cette conteſtation; ſi l'on veut bien faire avec moi, deux reflexions: l'une que ce ſont les idées des perfections qui determinent nôtre amour: & l'autre que de deux idées reünies dans un même ſujet, l'eſprit à le pouvoir d'en contempler une, ſans ſonger à l'autre: car il n'en faut pas davantage pour faire voir qu'il peut en aimer une, ſans ſeulement penſer à l'autre. Ce n'eſt pas que je pretende que l'eſprit par ſa contemplation, ait le pouvoir de diviſer en Dieu, ce qui eſt parfaitement ſimple & indiviſible; on ne peut aimer Dieu par une perfection, qu'on ne l'aime, pour ainſi dire tout entier: mais alors on

l'aime tout entier entant que connu ſous cette perfection: & ainſi quand on aime Dieu comme independant, on aime réellement toutes les autres perfections & toute l'eſſence: mais ſimplement comme connuë ſous l'idée de l'independance; en ſorte que cet amour n'eſt formellement excité que par cette idée; ſans que les autres perfections ayent aucune part à cette excitation; puis qu'elles ne ſont pas même formellement apercuës.

III.

En effet eſt-ce qu'un homme ne peut pas contempler la ſageſſe de Dieu, ſans ſonger à ſes autres perfections? Eſt-ce qu'un eſprit ainſi uniquement apliqué à contempler la ſageſſe de Dieu dans ſes voyes, charmé des bautés qu'il y aperçoit, ne peut pas aimer Dieu uniquement comme ſage, ſans ſonger à ſes autres perfections, & ſans penſer à ſes propres interêts?

IV.

Pour juſtifier la poſſibilité de ce fait, il n'eſt pas même neceſſaire de faire valoir la faculté qu'à l'eſprit de conſiderer une perfection ſans une autre; on n'a beſoin que de ſa propre limitation: car il ſe peut fort bien faire que la vûë d'une ſeule des perfections de Dieu; que, pour ainſi dire la longueur, la largeur & la profondeur de ſa ſageſſe rempliſſe tellement la capacité qu'un homme a de connoître, ſur tout dans l'état imparfait de cette vie: qu'elle en ſoit comme épuiſée; & qu'il ne lui en reſte pas aſſez, pour s'ocuper des autres perfections. Et ainſi comme le cœur ne peut s'ocuper, que de ce qui ocupe l'eſprit; le cœur de cet homme pourra être tout rempli de l'amour de Dieu, conſideré uniquement comme ſage: ſans qu'il ſe ſente aucun mouvement pour ſes perfections relatives, ni

pour ſes propres interêts, auſquels il ne ſonge même pas. Cet amour ſera donc parfaitement deſintereſſé; & par conſequent l'amour deſintereſſé eſt tres-poſſible.

V.

Mais que dirai-je de l'amour de la verité éternelle, de l'amour de l'ordre, de l'amour de la juſtice immuable, qui ſont tous de vrais amours de Dieu? eſt-ce qu'on ne peut aimer l'ordre, la verité, la juſtice, ſans ſonger à être hureux? eſt-ce qu'on ne poura donner l'aumône à un miſerable, qu'à deſſein de devenir hureux? eſt-ce que le ſeul amour de la juſtice ne ſufira pas pour me porter à délivrer un innocent du gibet, ſi je le puis par une tres-petite ſomme? faudra-t-il que le deſir de mon bonheur s'en mêle? Etoit-ce par l'amour de ſon bonheur, & n'étoit-ce pas plutôt par ſon zele pour la juſtice, que le Pro-

phête ſe deſſechoit à la vûë des violements de la Loy? *

* Tabeſcere me fecit zelus meus quia obliti ſunt verba tua inimici.

VI.

En un mot, il eſt inconteſtable qu'il n'y a en Dieu nulle perfection par laquelle il ne ſoit aimable, & infiniment aimable. Il n'eſt pas moins conſtant que de ſes perfections divines l'eſprit peut conſiderer les unes ſans les autres: & c'eſt même une neceſſité que borné comme il eſt, il les conſidere ainſi à diverſes repriſes. Il eſt donc évident que l'eſprit peut les aimer les unes ſans les autres.

VII.

Que ſi l'on veut s'opiniatrer à ſoûtenir qu'on ne peut rien faire de tout ce que je viens d'alleguer, que par une ſecrête recherche de ſon bonheur. Il faut donc auſſi qu'on reconoiſſe qu'on ne peut faire nulle bonne action que par un ſecret amour propre: car quoique je ſois perſuadé que l'amour du bonheur bien pris, apartien-

ne à la charité; il eſt certain que cette ſecrête recherche du bonheur qui ſe gliſſe naturellement & ſourdement dans les actions des hommes, n'eſt qu'un vrai amour propre : car ils ne conçoivent ce bonheur que ſous l'idée confuſe de quelque choſe qui ſe raportera à eux & qui ſera propre à les contenter; & nullement ſous l'idée diſtincte d'un être infiniment parfait auquel ils doivent ſe raporter, comme à leur derniere fin.

Et ainſi ce deſir, cette recherche deliberée du bonheur dont on ſoûtient que nous ne pouvons nous defaire, ni nous deprendre en aucune de nos actions, nous mettroit dans une vraye impuiſſance d'aimer Dieu autrement que par amour propre, & que par raport à nous; en un mot, dans une vraye impuiſſance d'aimer Dieu : puiſque, comme nous l'avons déja tant dit, on n'aime point, à

proprement parler ce qu'on n'aime que pour un autre.

VIII.

Mais qui peut tranquillement ſoufrir qu'on diſe que Dieu, qui conſtamment ne nous a faits que pour l'aimer; nous ait reduits à une vraye impuiſſance de l'aimer: ou du moins de l'aimer d'un amour de charité: car le carractere de la charité eſt de n'aimer rien que pour Dieu, loin d'aimer Dieu pour quelque autre choſe: & quiconque n'aime Dieu que par raport à ſoi: quiconque ſe deſire Dieu, pour en demeurer là & s'arêter en ſoi-même; renverſe tout l'ordre de la charité: il uſe de Dieu, & joüit de ſoi-même.

IX.

Il eſt donc faux qu'on ne puiſſe agir que par amour propre; faux qu'on ne puiſſe faire nulle bonne action, qu'en vûë ou par une ſecrette recherche deliberée de ſon bon-

bonheur, faux enfin qu'on nepuiſſe aimer la verité & l'ordre immuable de la juſtice d'un amour parfaitement deſintereſſé.

Voyons neanmoins ce qu'on peut opoſer à la poſſibilité de cet amour.

Section IV.

Objections contre la poſſibilité de l'amour deſintereſſé.

1 *Objection.*

LE deſir du bonheur eſt viſiblement intereſſé : or Dieu nous a faits avec un deſir & un penchant invincible pour le bonheur : il n'y a donc point d'amour de Dieu, qui ne doive renfermer ce deſir intereſſé.

Réponſe.

La premiere propoſition de cet argument n'eſt point abſolument vraye, on peut deſirer ſon bonheur d'une maniere tres-deſinte-

reſſée. Ne le deſirer que pour le bon plaiſir de Dieu, que pour ſa gloire; qu'entant que l'ordre le demande; ne chercher de bonheur que celui d'être à Dieu, de l'aimer, de s'unir à lui, de lui apartenir, de le voir regner parfaitement ſur les eſprits; & de le voir être tout en toutes choſes; ce ſont autant de diverſes manieres de deſirer le bonheur avec un parfait deſintereſſement.

Mais quand je paſſerois cette premiere propoſition. La conſequence n'en ſerolt pas moins fauſſe. On pouroit bien conclure que ce penchant pour le bonheur devroit être toujours en nous: mais non pas qu'il dût neceſſairement entrer dans tous nos amours: car on peut fort bien n'y pas ſonger, & ne s'y pas apliquer, par une forte aplication à un autre objet. Ce penchant n'eſt en nous qu'à la maniere des habitudes: or les plus violentes habitu-

des ne ſe mêlent pas toujours dans toutes nos actions. Le plus avare de touts les hommes n'eſt pas toujours ocupé de ſon avarice ; il peut même quelquefois faire quelque actions de liberalité.

2. Objection.

Songez-y, ou n'y ſongez pas : vous ne ſauriez vous empêcher d'aimer le bonheur ou le plaiſir

Réponſe.

Non, d'un amour naturel & indeliberé : mais par un amour libre, éclairé & raiſonable, je puis me porter ailleurs qu'à ce qui m'eſt naturellement repreſenté comme mon bonheur ou mon plaiſir; l'amour libre ne ſe conforme pas toujours à l'amour naturel; il peut reſiſter, & reſiſte même ſouvent à ſon mouvement.

3. Objection.

Quelque part qu'on ſe porte par ſon amour libre, le penchant qu'on a pour le bonheur, ou le plaiſir étant invincible, on ne peut abſolu-

ment le ſuprimer ni le détruire.

Réponſe.

D'accord, c'eſt une verité que j'ay reconuë comme inconteſtable, dans la derniere partie du dernier traité. * Mais nous pouvons tres-ſouvent, comme je l'ay dit au même lieu, nous empêcher d'en ſuivre l'impreſſion; ſur tout avec le ſecours de la grace, & nous porter ailleurs, par un amour libre, éclairé & raiſonnable.

*Sec 3. chap 3.

4. *Objection.*

Mais, dira-t-on, l'amour par lequel on fait tous ces renoncemens & ces ſacrifices, enferme toujours quelque plaiſir.

Réponſe.

D'accord, c'eſt encore ce que j'ay fait voir au lieu que je viens de citer. Mais 1. on n'en fait que ſon ſoûtien; & non pas ſon motif. 2. Le plus petit plaiſir, la ſeule douceur d'aimer, priſe dans la plus grande preciſion, ſufit pour cela; ſur tout ſi cet amour eſt autoriſé par la lumiere & par

la raiſon. Eſt-ce donc là ce bonheur auquel on ſoûtient qu'on ne peut renoncer? que cela eſt mince!

5. Objection.

Du moins, c'eſt renoncer à un grand bonheur par l'amour & le motif d'un petit bonheur; & ainſi il eſt toujours vrai qu'on ne peut aimer Dieu d'une maniere parfaitement deſintereſſée.

Réponſe.

Je répons que c'eſt, à la verité renoncer à un grand bonheur par le ſentiment actuel & le ſecours d'une eſpêce de bonheur : car tout plaiſir eſt une eſpêce de bonheur: mais nullement par le motif & l'amour du bonheur; car comme je l'ay dit, il y a une extréme difference entre le motif d'une action, & le ſecours, ou l'inſtrument de cet action. Le motif d'une action doit être aperçu de l'entendement & propoſé à la volonté : or ce plaiſir, ou cette eſpêce de douceur qui acompagne

l'amour, n'eſt d'ordinaire pas aperçuë : & ainſi c'eſt renoncer à un bonheur aperçu & de reflexion, par l'impreſſion d'un plaiſir direct & imperceptible, ou du moins non aperçu : mais cela n'empêche nullement que l'amour ne ſoit deſintereſſé, puiſque ſi l'on a du plaiſir, loin d'en faire ſon motif, on n'y ſonge ſeulement pas. D'ailleurs quand on y ſongeroit, ce plaiſir eſt ſi peu la raiſon d'aimer ; que cet amour dût-il être ſans plaiſir ; on ſe ſent diſpoſé par le ſeul motif de la perfection & de l'excellence divine, à preferer Dieu infiniment à ſoi-même & à ſon bonheur formel ; de ſorte qu'il eſt vrai de dire que le plaiſir n'ajoute rien, comme motif, à cet amour de preference. Et veritablement il y auroit contradiction à dire qu'un amour qui fait preferer infiniment Dieu à ſoi-même & à ſon propre bonheur, relevât indiſpenſablement

du motif du plaiſir qui fait partie de nous-mêmes, & qui conſtituë l'eſſence du bonheur. La charité par ſa nature nous faiſant preferer Dieu à toutes choſes & à nous-mêmes, doit être, par elle-même independante de tout motif intereſſé : & c'eſt aparemment ce que ſaint Paul nous a voulu marquer par ces deux mots: *caritas non quærit quæ ſua ſunt.*

6. *Objection.*

Puiſque l'amour actuel porte avec lui ſon plaiſir, ce plaiſir eſt auſſi actuellement preſent que l'amour ; on peut donc auſſi peu s'empêcher de ſonger au plaiſir, qu'à l'amour.

Réponſe.

On peut auſſi peu s'empêcher de ſentir le plaiſir ; que de ſentir l'amour : mais on peut tres-bien, par une forte aplication à l'objet aimé, ne s'apercevoir ni de l'un ni de l'autre: ne faire nulle reflexion ni ſur l'un, ni ſur l'autre,

& moins encore ſur le plaiſir, que ſur l'amour.

Il me paroît qu'on peut uſer du plaiſir qu'on trouve à aimer; comme du plaiſir qui ſe trouve à manger. L'amour du cœur eſt la manducation de l'eſprit; & il n'eſt gueres plus poſſible de manger ſans plaiſir, que d'aimer ſans douceur. Comme donc on peut, malgré le plaiſir des alimens, manger ſans ſonger au plaiſir, ſans s'y apliquer, ſans y faire reflexion; on peut auſſi malgré le plaiſir de l'amour; aimer ſans ſonger à ce plaiſir & ſans y faire la moindre attention.

Je dis plus : comme malgré la reflexion actuelle ſur le plaiſir de manger, on pouroit encore, & l'on devroit même ne pas manger pour le plaiſir, & ne prendre pas le plaiſir pour motif de cette action; mais ſeulement comme un ſimple ſecours & un moyen; de même malgré la reflexion actuelle

ſur le plaiſir d'aimer, on pouroit tres-bien ne pas aimer pour le plaiſir : on pouroit ne faire de ce plaiſir que le ſecours & le ſoûtien de l'amour ; & non pas ſon motif.

Tant qu'on ne diſtinguera point le plaiſir pris comme *le ſel & l'aſſaiſonement* de l'amour, d'avec le plaiſir pris comme le motif de l'amour, toute cette conteſtation ne roulera que ſur de perpetuelles équivoques. C'eſt particulierement delà que dépend le denoüement de la queſtion.

Et ainſi que l'on diſe tant qu'on voudra, qu'on ne peut aimer ſans plaiſir ; qu'on ne peut rien vouloir, rien chercher qu'avec quelque ſorte de plaiſir : qu'on ne peut aimer que ce qui plaît : qu'on ne peut aimer les perfections abſoluës de Dieu, ſi elles ne nous touchent agreablement ; rien de tout cela ne conclura jamais qu'on ne puiſſe aimer Dieu d'un amour de-

ſintereſſé : à moins qu'on ne prouve qu'on eſt abſolument neceſſité de faire ſon motif de ce plaiſir qui acompagne l'amour. Mais c'eſt ce qu'on ne prouvera jamais. Le ſentiment interieur que nous avons de tout ce qui ſe paſſe en nous, nous répondra toujours qu'il dépend de nous de ne prendre ce plaiſir, que comme un ſecours d'action : & non pas comme ſon motif ; qu'il eſt en nôtre liberté de n'uſer de ce plaiſir, que comme on uſe de celui des viandes : en un mot d'aimer comme en paſſant par le plaiſir ; & non pas pour le plaiſir.

7. *Objection.*

Que cela eſt abſtrait ! dira-t-on ; c'eſt reduire la religion à la ſubtilité des preciſions Metaphiſiques.

Réponſe.

C'eſt ici où le cœur eſt plus ſavant que l'eſprit. Celui-cy s'effraye & s'embaraſſe de quelques

expreſſions, pendant que la choſe même eſt tres-familiere & tres-aiſée au cœur. L'arangement de ces termes peut paroître extraordinaire à l'eſprit. Mais à un cœur qui ſait ce que c'eſt qu'aimer, rien n'eſt ni plus commun, ni plus ordinaire que ce qu'ils ſignifient.

Priez une honête femme qui aime fortement, mais chaſtement un mari d'une charmante jeuneſſe & d'une éclatante fortune, de ſonder ſon propre cœur, & de vous dire ſi l'une & l'autre n'ont pas beaucoup de part à ſon amour. Elle ſe recriera qu'elles n'y en ont nulle : qu'elle ne fait nulle reflexion ſur ces avantages ; & que dût-il les perdre à l'inſtant, elle ne l'en aimeroit pas moins. Inſiſtez encore une fois & preſſez là de vous declarer ſi du moins le rang & la conſideration que ſon mari lui donne dans le monde, & le plaiſir qui lui revient de ſa compagnie n'entrent pas un peu dans

ſon amour. Elle vous dira qu'elle y ſonge auſſi peu qu'à tout le reſte: qu'elle ne s'ocupe ni de rang, ni de fortune, ni de plaiſir, ni de rien de ce qui la touche: mais uniquement de ce qui regarde ſon mari; & que toute ſon aplication ne va qu'à lui plaire. C'eſt un exemple dont ſaint Auguſtin s'eſt ſouvent ſervi & qu'on ne peut pas raiſonablement traiter de vaine idée. Voicy de quelle maniere une de ces épouſes dont le nom & l'eſprit ſont aſſez connus, s'en explique à ſon époux, non pas dans un tranſport paſſager: mais dans une lettre écrite avec le plus de reflexion & de tranquillité. *Dieu ſait*, dit-elle, *que je n'ay jamais cherché en vous, que vous-même: c'étoit vous & non pas vos dons que je ſouhaitois: je n'ay eſté touchée ni de l'honeur des alliances, ni des autr s avantages qui ſuivent le mariage. Enfin, vous le ſavez, je*

n'ay ſongé qu'à vous rendre heureux & content ; & non pas à le devenir moi même. * Que ſi l'amour profane peut aler juſqu'à ce degré de deſintereſſement ; croira-t-on que l'amour de Dieu n'y puiſſe aler ?

On trouvera, ſans doute, l'amour de ces femmes d'une Metaphiſique bien abſtraite & d'une preciſion bien ſubtile. Ce ſont néanmoins ſubtilités qu'elles n'ont point apriſes dans l'école. C'eſt une Metaphiſique que la nature enſeigne aux cœurs les plus ſimples & les moins éclairés. Le cœur humain, quand il aime bien, eſt naturellement le plus grand de tous les Metaphiſiciens. Il va droit à ſon but, ſans detours & ſans retours. Quelque caché que ſoit ſon objet, quelque envelopé qu'il ſoit d'ornemens étrangers ; il le démêle en un inſtant, & le dégage de tout ce qui ne lui apartient pas ; & cela avec

* Nihil unquã, Deus ſcit, in te, niſi te requiſivi, te pure, non tua concupiſcens, non matrimonii fœdera, non dotes aliquas expectavi, non denique meas voluptates, aut voluntates, ſed tuas, ſicut ipſe noſti, adimplere

ſtudui. *Ep. 2. Heloiſſa ad Abalard.*

plus de preciſion & de ſubtilité, que l'homme du monde le plus ſcolaſtique ne pouroit l'exprimer en bien du tems, par un grand nombre de termes & de tours. Qu'on ne s'effraye donc point de ces expreſſions : ou qu'on les ſuprime même tout à fait, ſi on le veut. Il n'y a qu'à éclairer le cœur : (je ſupoſe toujours les ſecours neceſſaires.) Il ne faut que lui montrer combien Dieu eſt aimable : & puis le laiſſer faire. Il ſaura bien l'aimer pour lui-même ; & je ſuis perſuadé qu'il y a bien des gens qui l'aiment beaucoup mieux, qu'ils ne s'en expliquent. Et ainſi reduire le cœur humain, dans l'amour de Dieu, à ce qu'on apelle *abſtractions Metaphiſiques*, ce n'eſt que le laiſſer aler ſon train ordinaire dans les choſes qu'il aime veritablement.

De ce que nous avons dit juſques ici, il ſeroit aiſé de répondre

à quelques objections qu'on pourroit tirer de la nature & de la neceſſité de la grace.

8. *Objection.*

Rien n'intereſſe plus que le plaiſir : or la grace neceſſaire à chaque bonne action eſt un ſaint plaiſir. Il faut donc de deux choſes l'une ; ou que cette grace ne nous ſoit point donée ; ou qu'elle rende impoſſible l'amour deſintereſſé.

Réponſe.

Je conviens que naturellement rien n'intereſſe tant un cœur que le plaiſir : il eſt cependant cërtain que, par ſon amour libre, il peut y reſiſter : autrement JESUS-CHRIST nous auroit preſcrit une perfection impoſſible : puiſque toute la perfection de l'Evangile ne conſiſte qu'en une perpetuelle reſiſtance à tous nos plaiſirs naturels : dans l'acceptation & même dans la recherche des croix & des amertumes ; en un mot dans un

continuel renoncement à ſoi-même. Je ſay bien que ce renoncement ne ſe peut faire, que par le ſecours de la grace : mais cette grace n'eſt pas toujours un plaiſir ſenſible : ce n'eſt ſouvent qu'une amertume répanduë ſur les plaiſirs des ſens. Enfin lors même que la grace eſt un plaiſir ; on peut tres-bien y reſiſter (quoi qu'on ne le doive jamais) & effectivement on n'y reſiſte que trop ſouvent.

De plus le plaiſir de la grace eſt de telle nature, que par lui-même, il ne nous intereſſe que pour Dieu : il ne nous porte qu'à Dieu, qu'à l'aimer, qu'à nous y unir, qu'à nous y atacher, ſans retour d'amour propre ſur nous-mêmes : & il faut bien que cela ſoit ainſi, ſi la grace n'eſt que l'amour même comme doux, ainſi que le veut ſaint Auguſtin.

Enfin quel que ſoit ce ſaint plaiſir ; on peut tres-bien ſuivre ſon impreſſion, ſans en faire ſon mo-

tif. Et ainſi l'amour deſintereſſé n'eſt oppoſé ni à la nature de la grace; ni à ſa neceſſité.

9. Objection.

On ne peut s'empêcher de regarder Dieu comme ſon ſouverain bien. Or l'aimer ſous ce regard, c'eſt l'aimer d'une maniere intereſſée : puiſque c'eſt l'aimer par raport à ſoi, & à ſon bonheur formel : on ne peut donc ſe diſpenſer d'aimer Dieu avec interêt.

Réponſe.

Quoi qu'il en ſoit de la premiere propoſition que je n'examine pas preſentement; je répons qu'aimer Dieu comme ſon ſouverain bien, n'eſt pas neceſſairement l'aimer d'une maniere intereſſée. On peut l'aimer ainſi par conformité à ſa ſainte volonté, pour ſa gloire, pour ſon bon plaiſir : ce qui eſt tres-deſintereſſé. On peut ſe deſirer le ſouverain bien par un mouvement de charité. Or la

charité n'eſt nullement intereſſée. *Le propre de la charité* (dit un excellent Auteur) *eſt de s'atacher à Dieu, non pas pour le plaiſir, l'utilité, ou la gloire qu'on peut y trouver: mais parce que l'ordre immuable de la juſtice demande que la creature ſe raporte ainſi à ſon createur.*

Et c'eſt en cela que l'amour de charité, d'amitié & de *bien-veillance* eſt different de l'amour de pure *concupiſcence*, que celui-cy n'aime le ſouverain bien que pour le raporter à ſoi, ſe complaire en ſoi-même, & en demeurer là: au lieu que la charité, ou l'amour de bien-veillance n'aime rien, ne ſe deſire & ne cherche rien que pour Dieu & pour lui raporter comme à ſa derniere fin, tout ce qu'elle obtient, tout ce qu'elle acquiert, tout ce qu'elle poſſede, plaiſir, bonheur, joüiſſance, poſſeſſion de Dieu. Elle lui raporte, dis-je, tout cela non pas par des

directions d'intention aprés coup, ou détournées : mais par un mouvement ſimple, direct, & de plein vol.

Qu'on y prenne donc bien garde ; aimer Dieu comme ſon ſouverain bien, n'eſt pas le raporter à ſoi, pour en demeurer là & s'arêter en ſoi-même : ce ſeroit renverſer tout l'ordre de la charité : ce ſeroit s'aimer pour ſoi-même & n'aimer Dieu que pour ſoi. Ce ſeroit joüir de ſoi-même & uſer de Dieu : ce qui eſt le plus grand des crimes. Perſonne, dit ſaint Auguſtin, *ne doit joüir de ſoi-méme, parce que nul ne doit s'aimer pour ſoi-méme. On ne doit s'aimer que pour celui dont il eſt permis de joüir. Dés qu'on vient à s'aimer pour ſoi-méme, on ne ſe raporte plus à Dieu : mais à ſoi-méme.* *

* *L. 1. de Doct. Chriſt. c. 22.*

On voit donc bien que rien ne peut directement ébranler la poſſibilité de l'amour deſintereſſé ; & que c'eſt inutilement faire

des efforts que de ne s'y prendre que par le penchant invincible que nous avons pour le bonheur. Mais voicy d'autres endroits par leſquels on pouroit croire y mieux réüſſir : ce ſont de facheuſes conſequences dont on le charge.

10. *Objection.*

Cet amour, dit-on, pouroit porter à une malheureuſe indolence, ou indiference pour le ſalut & pour la recompenſe éternelle ; & peut-être même au libertinage.

Réponſe.

Ces conſequences ſont ſi affreuſe & ſi abominables, que ſi elles étoient juſtes: je renoncerois pour jamais à l'amour deſintereſſé : mais que c'eſt peu ſavoir ce que c'eſt que le ſalut, le ſalaire éternel, & l'amour deſintereſſé, que de s'imaginer que celui-cy porte à l'indiference pour ceux-là ! c'eſt preciſément comme ſi l'on diſoit que l'amour donne de

l'indiference pour l'amour. Je ne conois de ſalut, que d'être à Dieu, que de l'aimer, que de lui apartenir, que de lui être parfaitement aſſujêti : que de le voir pleinement regner ſur toutes mes puiſſances, ſur tout mon être. Or loin de me doner de l'indiference pour tout cela : l'amour deſintereſſé ne m'y donne que de l'ardeur, que de l'activité, que de l'empreſſement. Il ne me deſintereſſe ſur tout le créé, que pour me porter à Dieu avec plus de force & de vivacité. Que pour me lier à lui plus immediatement, plus étroitement : enfin que pour m'atacher à lui ſans milieu, & ſans retour ; comme cela ſera de ciel

Ce que je dis du ſalut, je le dis de la recompenſe éternelle. Je ne conois de vraye recompenſe éternelle, que de loüer & d'aimer Dieu, ſans partage, ſans diſtraction, ſans interruption, ſans que le corps faſſe obſtacle à la com-

templation de l'eſprit. En un mot pour recompenſe d'avoir aimé Dieu, autant qu'on l'a pû en cette vie; je ne ſay rien de meilleur que de brûler de ſon amour pendant de perpetuelles éternités; en ſorte que la parfaite conſommation de l'amour dans le ciel ſoit la recompenſe de l'amour commencé en cette vie.

Or loin que le deſintereſſement de l'amour donne de l'indiference pour cette ſorte de recompenſe; qu'au contraire il la fait deſirer avec une ardeur incroyable: non ſeulement parce que l'amour ne tend qu'à ſa converſation, à ſa perſeverance, à ſa perfection; mais particulierement parce que cet amour, deſintereſſé ſur tout le reſte, & principalement touché & animé du deſir de la gloire de Dieu, ſe porte vivement à tout ce qui peut l'avancer & l'augmenter: ce que fera la parfaite conſommation de l'amour en l'autre vie.

Dieu eſt tout mon ſalut : *Dominus ſalus mea :* il eſt toute ma recompenſe : *præmium Dei ipſe Deus.* * Je veux l'aimer juſqu'à mépriſer tout, renoncer à tout pour lui ; lui ſacrifier juſqu'à mes plus cheres inclinations : & je pourois craindre qu'un tel amour ne me jettât dans l'indiference pour mon ſalut, ou pour la recompenſe éternelle, ou qu'il ne me portât au libertinage : quel paradoxe !

* S. Aug. in Pſal. 72.

Qu'on juge au reſte lequel des deux ſentimens eſt moins propre à porter au libertinage : ou de celui par lequel on ſoûtient que Dieu ne nous a faits que pour le plaiſir, ou le bonheur formel : qu'on ne peut, s'empêcher de chercher ſon plaiſir : qu'on n'eſt pas maître d'y renoncer : qu'on ne peut ſe porter à Dieu que par le motif du plaiſir : que tout motif n'eſt qu'une agreable modification de ſoi-même : qu'on ne peut agir d-

liberément que pour le plaiſir; qu'on ne peut agir que par ſa volonté, & qu'elle eſt eſſentiellement amour du plaiſir; en un mot, qu'on ne peut rien aimer non pas même Dieu, que pour le plaiſir: parce que Dieu nous a faits tels; & qu'on ne peut ſe changer ſoi-même. Qu'on juge, dis-je, lequel porte moins au libertinage, de ce ſentiment: ou de celui par lequel on ſoûtient que Dieu ne nous a faits que pour lui, que pour l'aimer & le loüer; qu'on ne doit ſouhaiter d'êrre hureux qu'entant & autant que l'ordre le demande: qu'il faut tres-ſouvent gourmander ſes plaiſirs: reſiſter au penchant que l'on a pour la volupté: ne faire jamais du plaiſir ſon motif ou ſa fin: qu'on doit ſacrifier à l'amour de l'ordre immuable de la juſtice, tout ce qui flate le plus: & qu'enfin on peut aimer Dieu pour lui-même, ſans faire du plaiſir, le motif de ſon amour. *Concluſion.*

Conclusion.

Voilà donc ce que je penſe de l'amour deſintereſſé: voilà l'unique ſens auquel je l'admets & ſelon lequel je le croy permis, loüable, poſſible, & plus parfait. tout autre deſintereſſement qui iroit à ne vouloir point de Dieu, qui ne ſe ſoucieroit ni de le poſſeder ni d'en être poſſedé, ni de lui être uni, ni de le loüer, ni de l'honorer pendant l'éternité; qui banniroit toute vigilance, toute priere, toute étude de perfection, toute eſperance, tout deſir de ſon ſalut: un tel deſintereſſement, dis-je, ne ſeroit qu'un brutal aſſoupiſſement. Un tel amour ne ſeroit pas deſintereſſé: mais inſenſé. Ce ne ſeroit pas amour de Dieu, mais l'amour extravagant d'une chimere: ou d'un phantôme d'imagination. C'eſt du moins ainſi, que je le regarderois.

Au reſte je ne penſe pas qu'il

ſoit beſoin d'ajoûter qu'en diſant que je croi qu'il eſt permis d'aimer Dieu d'un amour deſintereſſé; je pretende qu'il ſoit défendu de l'aimer auſſi par le motif de ſa beatitude, & de ſon repos. J'ay trop d'interêt que l'amour mêlé de ce motif ſoit legitime & juſtifiant: puiſque je ne ſay ſi de mes jours, il m'eſt arivé de m'élever plus haut. Il eſt aiſé de parler de la perfection: mais que, ſouvent de la langue au cœur la diſtance eſt grande!

Encore une fois, voilà mes ſentimens ſur l'amour deſintereſſé: ont-ils quelque choſe de ſi afreux, qu'ils meritaſſent que l'Auteur des converſations fît profeſſion publique de *s'éloigner de ce que j'en penſe*, & de chercher des raiſons pour cela? je pourois peut-être, à mon tour, chercher & trouver d'aſſez *bonnes raiſons* pour m'éloigner de ce qu'il a nouvellement écrit ſur ce ſujet: mais à

Dieu ne plaiſe que je contribuë au ſchiſme, & que je me deſuniſſe d'avec un illuſtre ami, qui ſur quelque mal entendu, a crû devoir s'éloigner de moi: plus il affecte d'éloignement; plus je veux m'aprocher de lui, & m'efforcer de faire voir qu'aprés tout, nous ne penſons guéres que la même choſe ſur l'amour deſintereſſé; & que toute la diference qu'il y a, eſt qu'il va beaucoup plus loin que moi, ſur la route que j'ai priſe.

III. ECLAIRCISSEMENT.

Paralléle des ſentimens de l'Auteur des converſations avec ceux de l'Auteur de la connoiſſance de ſoi-même ſur l'amour deſintereſſé.

I.

MEs ſentimens ſur cet amour ſe reduiſent à ces trois propoſitions.

1. Qu'il eſt permis, loüable, plus parfait & poſſible d'aimer Dieu pour lui-même & de s'aimer pour Dieu, ſans ſe propoſer pour motif ni gloire, ni plaiſir, ni rien de diferent de la perfection de Dieu priſe en elle-même.

2. Que le deſintereſſement de l'amour demande que l'on n'uſe du plaiſir d'aimer, que comme d'un ſoûtien de l'amour, & nullement comme d'un motif, ou d'un ſujet de propre complaiſance: & qu'ainſi loin de n'aimer Dieu que pour ſon propre plaiſir; on ne doit vouloir le plaiſir même ſurnaturel, que pour aimer Dieu.

3. Que quelque penchant qu'on ait naturellement pour le bonheur. On peut lui reſiſter par ſon amour libre, éclairé & raiſonnable; & ſe porter ailleurs qu'où il nous porte.

Or j'ay, ce me ſemble, plus de preuves, qu'il n'en faut pour faire voir que, ſi je ſuis diferent de

l'Auteur des Converſations ſur ces trois chefs, ce n'eſt que parce qu'il les ſoûtient plus fortement & qu'il les porte plus loin que je ne le fais. Commençons par la premiere propoſition.

Section I.

I. PROPOSITION.

Qu'il eſt permis, loüable, poſſible & plus parfait d'aimer Dieu pour lui-même & de ne s'aimer que pour Dieu, ſans ſe propoſer pour motif ni gloire ni plaiſir, ni rien de different de Dieu même.

I.

COmme l'Auteur n'a guéres fait d'ouvrages où cette verité ne ſoit ſuffiſamment marquée, ou même prouvée, je me

paſſeray aiſément de ce que les converſations chrétiennes fourniſſent ſur ce ſujet; puiſque l'Auteur ne trouve pas bon qu'on les cite; & même pour pouſſer la complaiſance auſſi loin qu'il peut le deſirer; je ne me ſerviray guéres que de ſon traité de Morale, auquel il me renvoye.

Ce qu'il y dit de l'amour de l'ordre, peut ſeul ſufire pour prouver cette propoſition. Il ſemble qu'il l'ait euë perpetuellement en vûë, par quelque endroit qu'il ait conſideré cet amour, ſoit 1. dans ſa nature, ou 2. dans ſes diſpoſitions, ou 3. dans ſes divers raports avec l'amour de la beatitude, ou 4. dans ſa difference d'avec l'amour d'union, ou 5. dans les ſacrifices qu'il exige.

§. I.

De l'amour de l'ordre conſideré dans ſa nature.

RIen n'eſt plus deſintereſſé, que l'idée que l'Auteur nous donne de l'amour de l'ordre. C'eſt, ſelon lui, *la vertu mere, la vertu fondamentale & univerſelle, l'unique vertu*; vertu qui fait *tout ſacrifier à* ſon objet; *plaiſir, repos, bonheur, ſoi-même.* Vertu dont l'objet extrémement *abſtrait, eſt de dificile accés*, & qu'on ne peut aborder qu'en *faiſant taire le bruit confus des ſens, de l'imagination & des paſſions.* Vertu enfin qui n'eſt point diferente de *la charité*: * & qui, comme elle, nous fait *aimer Dieu non ſeulement plus que toutes choſes, mais infiniment plus que toutes choſes: parce qu'entre l'infini & le fini il ne peut y avoir de raport fini.* *

* *Traité de Morale* c. 1. & 2.

* *Ibid.* c. 3.

Or cet amour, ſuivant l'Au-

teur, n'eſt pas ſimplement poſſible: il eſt même de precepte. Voicy ce qui prouve aſſez bien l'un & l'autre.

L'homme peut ſuivre (c'eſt-à-dire aimer) *l'ordre, malgré les efforts de la concupiſcence: il peut ſacrifier ſon repos à la verité, & ſes plaiſirs à l'ordre.* * Il ajoûte que *le principal de nos devoirs, celui pour lequel Dieu nous a creés eſt la connoiſſance de la verité & l'amour de l'ordre.* * Paroles qui font bien voir qu'il le croit de precepte.

* Mor. ch. 1.

* Là-même.

Pour marquer maintenant combien il pretend que cet amour ſoit exemt de retour ſur ſoi-même & independant même du deſir du bonheur. *Apliquons-nous*, dit-il, *à conoître, à aimer, à ſuivre l'ordre: travaillons à nôtre perfection. A l'égard de nôtre bonheur, laiſſons-le entre les mains de Dieu, dont il dépend uniquement.* * *Nous devons*, dit-il encore ailleurs, *remettre entre les mains de Dieu nô-*

* Là même.

tre propre felicité & nous apliquer uniquement à nôtre perfection * * Mor. c. 17.

Et qu'on ne s'imagine pas que par ces termes, *travaillons à nôtre perfection*; il ait voulu marquer quelque interêt propre. L'idée qu'il atache à ce terme eſt bien plus élevée. Voicy comme il s'en explique lui-même dans le traité de l'amour de Dieu, qu'il vient de doner au public.

Comme nôtre perfection conſiſte à aimer Dieu ſur toutes choſes, & toutes choſes ſelon le raport qu'elles ont avec Dieu; c'eſt aſſurement aimer Dieu, que d'aimer ſa perfection, ou du moins c'eſt s'aimer pour Dieu & ſelon Dieu. * Donc, ſelon lui, travailler à nôtre perfection, c'eſt travailler à aimer Dieu ſur toutes choſes, & toutes choſes ſelon le raport qu'elles ont avec Dieu. Y a-t-il rien de plus deſintereſſé? * Page 32.

Il admet donc l'amour deſintereſſé non ſeulement comme poſſible; mais même comme de pre-

cepte. Si l'on hezitoit ſur ce dernier : en voicy de nouvelles preuves. Il aſſure qu'il n'y a que l'amour dominant & habituel de l'ordre immuable qui juſtifie, & qui ſoit vertu. *La vertu*, dit-il, *ne conſiſte que dans l'amour dominant de l'ordre immuable.* * Et plus bas. *Une ſimple reſolution quelque forte qu'elle ſoit, de ſuivre l'ordre en toutes choſes ne juſtifie pas devant Dieu.... car il n'arive preſque jamais qu'un acte ſeul forme la plus grande des habitudes* * Sr cela, voicy comme je raiſonne.

* *Traité de Moral. ch. 3.*

* *Là-méme.*

L'amour ſans lequel on ne peut être ni juſte ni vertueux eſt de precepte : or ſuivant ce que l'Auteur vient de dire, on ne peut être ni juſte, ni vertueux ſans l'amour de l'ordre ; & cet amour eſt tres-deſintereſſé, comme il paroit par tous les caracteres qu'il lui donne. La conſequence eſt aiſée à tirer.

Mais voicy un paſſage qui le

prouve d'une maniere encore plus forte & plus inconteſtable.

On ne peut, dit-il, *être juſte devant Dieu, qu'on n'ait plus de diſpoſition à aimer l'ordre que toute autre choſe, & que ſoi-même : ou qu'on ne ſoit diſpoſé à ne s'aimer que ſelon l'ordre.* *

Sur cela voicy comme l'on peut raiſoner. * *Moral. c. 4.*

1. Il eſt de precepte de ne s'aimer que ſelon l'ordre : puiſque ſans cela, on ne peut être juſte.

2. Ne s'aimer que ſelon l'ordre, c'eſt ne s'aimer que pour Dieu. Car ſuivant l'Auteur, Dieu ne nous ayant faits que pour lui, ne nous donne de mouvement, que pour aler à lui. *Tout mouvement d'amour*, dit-il, *qui ne tend point vers Dieu, eſt inutile & conduit au mal.* * * *Moral. c. 17.*

3. Il eſt donc de precepte de ne s'aimer que pour Dieu. Or ne s'aimer que pour Dieu, c'eſt s'aimer ſans retour ſur ſoi-même,

c'eſt s'aimér d'un amour deſintereſſé : car c'eſt n'aimer que Dieu, à proprement parler.

Et par conſequent, ſuivant l'Auteur, l'amour deſintereſſé eſt de precepte.

§. 2.

De l'amour de l'ordre conſideré dans ſes diſpoſitions.

Difference que l'Auteur met entre l'amour excité par la lumiere, & l'amour excité par le ſentiment du plaiſir. Que le premier eſt bien plus pur & plus parfait que le ſecond.

I.

L'Auteur dans le 2. chapitre de ſa Morale, compare ceux qui acquierent la vertu, ou l'amour de l'ordre, par la force de leur contemplation, à ceux qui l'acquierent par le ſecours de la delectation prevenante. Il convient que ceux-cy peuvent l'acquerir auſſi

bien que ceux-là : *parce que la grace de ſentiment, ou la delectation prevenante peut ſupléer à la lumiere.* Mais il ſoûtient. 1. *Que toutes choſes égales*, les premiers *ſont le plus ſolidement vertueux.*

2. Que *l'amour de l'ordre qui a pour principe plus de lumiere que de plaiſir, eſt plus ſolide, plus meritoire, plus eſtimable, qu'un autre amour qu'il lui ſupoſe égal.*

3. *Il ajoûte que dans le fond, le vrai bien de l'eſprit (c'eſt-à-dire Dieu) devroit s'aimer par raiſon, & nullement par l'inſtinct du plaiſir : mais que l'état ou le peché nous a reduits, rend la grace de la delectation neceſſaire, pour contrebalancer l'effort continuel de nôtre concupiſcence.*

Sur cela voicy quelques reflexions.

II.

1. Peut-on mieux exciter à la pureté de l'amour de Dieu, & à ſe dégager de tout interêt de plaiſir,

qu'en insinuant que même le simple secours de la delectation de la grace fait tort à la perfection de l'amour : & qu'en soûtenant *que l'amour de l'ordre qui a pour principe plus de lumiere que de plaisir, est plus solide, plus meritoire, plus estimable, &c?*

2. N'est-ce pas absolument decider le procez de l'amour desintereſſé, que d'assurer que *Dieu devroit s'aimer par raison; & nullement par l'instinct du plaisir?*

3. Ne tirer la necessité de cette grace de plaisir, que de l'effort de la concupiscence; ne seroit-ce point insinuer que lors que la concupiscence ne fait point actuellement d'effort, on pouroit aimer Dieu, sans le secours du plaisir, & par le seul secours de la lumiere? c'est du moins donner sujet de conclure que ni Adam, dans l'état d'inocence, ni JESUS-CHRIST n'ont eu nul besoin de ce secours; & qu'ils

n'ont *aimé Dieu, que par raiſon, & nullement par l'inſtinct du plaiſir.*

III.

Mais poutquoi faire des conſequences de ces deux articles; puis que l'Auteur en fait ailleurs des thêſes & des principes? car voicy la thêſe qu'il entreprend de prouver dans l'éclairciſſement ſur le 5. chapitre de la recherche de la verité. *Adam n'étoit point porté à l'amour de Dieu & aux choſes de ſon devoir par des plaiſirs prevenans.* Et il le prouve principalement par ces raiſons, que *le plaiſir previent nôtre raiſon; qu'il nous détourne de la conſulter: qu'il ne nous laiſſe point entierement à nous-mêmes & qu'il affoiblit nôtre liberté*; toutes choſes qui ne convenoient point au premier état.

IV.

A l'égard de JESUS-CHRIST, voicy de qu'elle maniere l'Auteur s'en explique ailleurs * JE-

* 3. *Diſc. du Tr. de la grace, 1. part. art. 27.*

SUS-CHRIST *ne devoit pas aimer le vrai bien d'un amour aveugle, d'un amour d'inſtinct, d'un amour de ſentiment; il devoit l'aimer par raiſon. Il ne devoit pas aimer un bien infiniment aimable, & qu'il connoiſſoit parfaitement digne de ſon amour, comme l'on aime les biens qui ne ſont point aimables.* Rien n'eſt plus net, ni plus précis.

V.

Par tous ces endroits on peut voir, 1. quel tort l'Auteur croit que la grace de ſentiment & de plaiſir fait à la pureté & à la perfection de l'amour. 2. Le peu de cas qu'il fait de l'amour qui n'eſt excité que par le plaiſir. Mais ſur cela il y a encore quelque choſe de plus fort dans l'endroit que je viens de citer: car il aſſure que *l'amour qui n'eſt purement que l'effet naturel de la delectation de la grace n'a rien de meritoire.* Que *l'amour qu'elle produit n'eſt point me-*

ritoire s'il n'eſt plus grand qu'elle. Que *le plaiſir eſt la recompenſe du merite : mais qu'il n'en eſt pas le principe. Qu'on merite toujours lors qu'on aime le vrai bien par raiſon : & que l'on ne merite nullement lors qu'on ne l'aime que par inſtinct*, & voicy comme il le prouve.

* *Là-même art.* 24.

On merite toujours lors qu'on aime le vrai bien par raiſon : parce que la lumiere toute ſeule ne nous détermine point invinciblement vers le bien qu'elle nous découvre : on ne merite nullement lors qu'on n'aime le vrai bien que par inſtinct, ou qu'autant que ce plaiſir tranſporte : ou détermine invinciblement l'eſprit : parce que l'ordre veut que le vrai bien, ou le bien de l'eſprit ſoit aimé par raiſon, ſoit aimé d'un amour libre, d'un amour de choix & de diſcernement ; & que l'amour que le plaiſir ſeul produit, eſt un amour aveugle, naturel & neceſſaire. J'avouë que lors qu'on va plus loin que l'on n'eſt pouſſé par le plai-

ſir ; on merite : mais c'eſt qu'en cela, on agit par raiſon, & de la maniere que l'ordre veut que l'on agiſſe : car ce qu'il y a d'amour qui excede le plaiſir, eſt un amour pur & raiſonnable. *

* *Là-même. art. 29.*

Qu'elle foule de preuves en faveur de l'amour deſintereſſé, ne trouve-t-on pas dans ces paroles ? 1. Cet amour *n'eſt pur & raiſonnable*, qu'à proportion qu'il eſt lumineux & degagé de l'interêt du plaiſir. 2. *L'ordre veut que le vrai bien ſoit aimé par raiſon* : & l'on veut ne l'aimer que pour le plaiſir, ou par le plaiſir. 3. *L'ordre veut que le vrai bien ſoit aimé d'un amour libre, d'un amour de choix & de diſcernement.* N'eſt-ce donc point un deſordre de ne l'aimer qu'en vûë du plaiſir, ou pour le plaiſir ; vû que *l'amour que le plaiſir ſeul produit, eſt* (ſelon l'Auteur) *un amour aveugle, naturel & neceſſaire ?* 4. Aprés même que le plaiſir de la grace nous a touchés, *il faut*

aler plus loin qu'on n'eſt pouſſé par ce plaiſir, ſi l'on veut rendre ſon amour *pur*, *raiſonnable & meritoire*. Où ſont donc ceux qui veulent que l'on n'aime Dieu, qu'à proportion du plaiſir que l'on goûte dans ſon amour? qu'ils paroiſſent: & l'Auteur leur dira que *lors qu'on n'aime Dieu qu'autant qu'on eſt atiré, ou que parce qu'on eſt atiré: on ne l'aime point ſur la terre comme il veut & comme il doit être aimé.* * Peut on rien dire de plus fort en faveur de l'amour deſintereſſé?

* *Là même art.* 34.

VI.

J'avouë cependant que je ſerois ici fort embaraſſé à acommoder l'Auteur avec lui-même. Tout celà me paroît renverſer abſolument ce qu'il ſemble avoir voulu établir, dans ſon traité de l'amour de Dieu; *qu'on ne peut aimer Dieu, que par l'amour du plaiſir*; & qu'ôtant *l'amour du plaiſir, on ôte l'amour de Dieu.* * S'il

* *Page* 12. 13. & 14.

eſt vrai que JESUS-CHRIST & Adam ayent aimé Dieu, ſans y être portés par la grace de plaiſir; comment eſt-il vrai *qu'on ne puiſſe aimer Dieu que par l'amour du plaiſir, &c?* Car la propoſition de l'Auteur eſt generale pour toutes ſortes d'états. Et ſi au contraire l'amour du plaiſir eſt ſi eſſentiel à l'amour de Dieu, qu'en ôtant l'amour du plaiſir, on ôte l'amour de Dieu; comment JESUS-CHRIST & Adam ont-ils pû aimer Dieu? comment le ſimple ſecours de la dëlectation prevenante fait-il tort à la perfection de l'amour de Dieu? & comment cette perfection demanderoit-elle qu'*on l'aimât par lumiere & par raiſon, & nullement par l'inſtinct du plaiſir?*

§. 3.

De l'amour de l'ordre conſideré dans ſes divers raports, avec l'amour propre & l'amour de la beatitude.

I.

RIen ne peut mieux faire voir combien l'amour de l'ordre doit être deſintereſſé que les divers raports que cet Auteur établit entre cet amour, l'amour propre & l'amour de la beatitude qu'il apelle amour d'union; car il aſſure que l'amour propre s'ajuſte parfaitement bien avec celui cy : au lieu qu'il ne peut s'allier avec celui-là ; *l'amour propre*, dit-il, *ennemi irreconciliable de l'amour dominant de l'ordre immuable, peut s'acommoder avec l'amour d'union.* *

* *Moral. c. 3.*

II.

Si l'amour propre eſt l'ennemi

irreconciliable de l'amour de l'ordre, ou de l'amour de Dieu; & qu'il s'acomode ſi bien avec l'amour d'union, ou de la beatitude; il eſt viſible que le premier ſoin d'un cœur qui veut aimer Dieu, doit être de bannir toute recherche d'amour propre, toute vûë de propre interêt; & de regler ſur l'ordre immuable de la juſtice, tous ſes mouvemens, tous ſes deſirs: je dis même ſes deſirs pour le plaiſir, pour la perfection & pour le bonheur. C'eſt auſſi ce que l'Auteur enſeigne bien nettement, dans ſon traité de l'amour de Dieu. *Si nous ſommes raiſonnables*, dit-il, *nous ne deſirons d'être touchés de ce ſaint plaiſir, nous ne voulons joüir de la beatitude, qu'autant que l'ordre de la juſtice le demande.* * Et dans un autre endroit du même traité. *Celui qui veut être hureux plus qu'il ne merite de l'être par ſes bonnes œuvres ſanctifiées en* JESUS-CHRIST,

* Page 40.

n'aime point Dieu veritablement tel qu'il eſt, &c. * Pourquoi cela ? c'eſt (ſuivant la penſée de l'Auteur) que Dieu eſt ordre : & que celui qui veut être ainſi hureux, n'aime point l'ordre. *Les Saints dans le ciel* (continuë l'Auteur) *qui voyent & qui aiment Dieu tel qu'il eſt, ne veulent pour eux que le degré de bonheur qui eſt écrit dans la loi divine.* * *Page 28. * Page 25.

III.

Peut-on deſirer un amour de la beatitude plus degagé de tout amour propre ; plus deſintereſſé ? & n'eſt-il pas viſible qu'un tel amour n'eſt qu'un vrai amour de Dieu & de l'ordre ? Voicy cependant encore quelque choſe de plus marqué. *Les Saints*, dit-il, *s'aiment pour Dieu, & ſe raportent tout à lui, leur beatitude même : puiſqu'il ne pretendent joüir de lui, qu'autant qu'il le voudra.... d'une volonté toujours reglée ſur l'ordre immuable de la juſtice. Ils*

ne veulent être hureux que pour la gloire de Dieu. *

* Trait. de l'amour de Dieu, pag. 30. & 31.

Voilà, ſelon l'Auteur, quel eſt l'amour dont s'aiment les juſtes, & les Saints : *ils s'aiment pour Dieu, & ſe raportent tout à lui.* Voicy quel eſt leur amour pour la beatitude : *ils la raportent tout à Dieu; ils ne veulent être hûreux que pour la gloire de Dieu.* Qu'on aime la beatitude tant que l'on voudra : pourvû qu'on ne l'aime que de cette maniere ; le deſintereſſement de l'amour n'en ſoufrira point. Rien n'eſt plus pur. N'aimer la beatitude que pour Dieu, c'eſt n'aimer que Dieu ; ſuivant les principes de ſaint Auguſtin & de ſaint Bernard, dêja tant de fois cités. *

* Quid quid aliud amare videaris, id plane amas quo amoris finis pertendit : non per quod tendit.

IV.

Mais rien n'eſt plus conſiderable que la diference que l'Auteur met, par raport à la juſtification, entre l'amour de l'ordre & l'amour de la beatitude, lors qu'on ne

ne la raporte pas ainſi tout à Dieu. Voicy ce qu'il en dit dans ſon traité de l'amour de Dieu ; *l'amour de Dieu uniquement comme puiſſant, ou bienfaiſant, en prenant ce mot ſelon les idées vulgaires, ne juſtifie pas. C'eſt l'amour d'un Dieu humainement debonnaire, & non de Dieu tel qu'il eſt. Il n'y a que celui qui aime Dieu tel qu'il eſt, qui ſoit juſte.* * Or aimer Dieu tel qu'il eſt, c'eſt l'aimer comme ordre ; c'eſt l'aimer ſelon ce qu'il eſt en lui-même : il n'y a donc que celui qui aime Dieu ſelon ce qu'il eſt en lui-même qui ſoit juſte.

* Page 43.

Voicy encore quelque choſe de plus precis & de plus fort. *Celui qui brûleroit d'ardeur de joüir de la preſence de Dieu pour contempler ſes perfections, & avoir part à la felicite des Saints, ſeroit toujours digne de l'enfer, s'il avoit le cœur dereglé, & refuſoit de ſacrifier à l'ordre ſa paſſion dominante ; & au contraire celui qui ſeroit indifferent, ſi*

cela ſe pouvoit ainſi, pour le bonheur éternel: mais d'ailleurs rempli de charité, ou de l'amour de l'ordre qui renferme la charité, ou l'amour de Dieu ſur toutes choſes : ſeroit juſte & ſolidement vertueux. *

* Moral. c. 8.

Et ainſi ſuivant cela, tant s'en faut que l'amour de la preſence de Dieu & de la joüiſſance du bonheur éternel ſoit l'amour juſtifiant: qu'il paroît qu'on pouroit brûler de cet amour, ſans être juſte, & ayant le cœur dereglé. Ce n'eſt donc pas aſſez, ſelon l'Auteur, de dire comme quelques-uns, je ne veux que Dieu pour mon bonheur : je ne cherche de recompenſe ni de bonheur qu'en Dieu. Tout cela peut être ſans charité, ſans vrai amour de Dieu.

V.

Enfin l'Auteur eſt ſi éloigné de croire que l'amour d'eſperance juſtifie, qu'il ne lui donne même nul avantage audeſſus de la crainte de l'enfer, pour nous conduire

à la juſtification. *Je ſay bien*, dit-il, *que pluſieurs perſonnes condamnent la crainte de l'enfer. Comme un motif d'amour propre qui ne peut produire rien de bon.... & aprouvent au contraire l'eſperance de la recompenſe éternelle, comme un motif ſaint & raiſonnable, & dont les plus gens de bien s'animent à la vertu, ſelon ces paroles de David, toujours ſi rempli d'ardeur & de charité:* Inclinavi cor meum ad faciendas juſtificationes tuas in æternum propter retributionem..... *Cependant la crainte de l'enfer, ou l'eſperance du paradis ſont deux motifs égaux auſſi bons l'un que l'autre, ſi ce n'eſt que celui de la crainte a cet avantage ſur l'autre, que c'eſt le plus vif, le plus fort, le plus efficace.** * Moral. c. 8.

§. 4.

De l'amour de l'ordre ou de bienveillance conſideré dans ſa diference d'avec l'amour d'union, ou de la beatitude.

I.

Rien n'eſt encore plus favorable à l'amour deſintereſſé, que ce que l'Auteur dit de l'amour de bienveillance, qui ſans doute eſt l'amour de l'ordre; & que la diference qu'il met entre cet amour & l'amour qu'il apelle d'*union* & qui eſt l'amour de la beatitude. Voicy comme il s'en explique. *

* *Moral. c. 8.* *Un brutal aime l'objet de ſa paſſion d'un amour d'union : parce que regardant cet objet comme la cauſe de ſon bonheur; il ſouhaite d'y être uni, afin que cet objet agiſſe en lui & le rende hureux.*

Y a-t-il rien de plus groſſierement intereſſé que cette idée d'amour?

On aime, continuë l'Auteur, *les gens de merite d'un amour de bienveillance : car on les aime dans le tems même qu'il ne ſont point en état de nous faire du bien ; on les aime parce qu'ils ont plus de perfection & de vertu, que les autres.*

Y a-t-il rien de plus pur & de plus viſiblement deſintereſſé ? Voyons la ſuite.

Ainſi la puiſſance de nous faire du bien ou cette eſpêce de perfection qui a raport à nôtre bonheur excite en nous l'amour d'union ; & les autres perfections (c'eſt-à-dire celles qui n'ont point de raport à nôtre bonheur) *l'amour de bienveillance.*

II.

Voilà deux amours parfaitement bien caracteriſés. On ne peut établir plus juſte la diference de l'amour intereſſé à l'amour deſintereſſé. On ne peut mieux marquer que l'amour de bienveillance eſt parfaitement degagé de tout interêt propre. Il ne fau-

dtoit plus, aprés cela, que nous dire qu'on doit, ou du moins, qu'on peut aimer Dieu de cet eſpêce d'amour ; & c'eſt ce que l'Auteur dit bien clairement.

Il n'en eſt pas de même, dit-il, *de l'amour de bienveillance comme de l'amour d'union : Dieu eſt infiniment plus aimable de cette eſpêce d'amour, que toutes ſes creatures enſemble.* *

* Là-même.

III.

On voit donc bien que l'Auteur juge ce dernier amour non-ſeulement poſſible ; mais ſans comparaiſon plus parfait & preferable à l'amour d'union, dans la voye de la pieté.

§. 5.

De l'amour de l'ordre conſideré dans les ſacrifices qu'il exige.

I.

ON ne peut gueres pouſſer plus loin les ſacrifices, que l'Auteur le fait en faveur de l'a-

mour de l'ordre. Il faut qu'on lui ſacrifie ſans ceſſe toutes choſes : mais ſur tout ſon amour propre. *On doit*, dit-il, *travailler juſques à la mort à détruire l'amour propre qui ſe renouvelle ſans ceſſe & à fortifier l'amour de l'ordre qui s'afoiblit.* * * *Moral. c. 3.*

Il ne ſuffit pas, dit-il encore, *d'aimer l'ordre, lors qu'il s'acommode avec nôtre amour propre : il faut lui ſacrifier toutes choſes, nôtre bonheur actuel ; & s'il le demandoit ainſi, nôtre être propre.* * * *La même.*

Si l'on eſt obligé de ſacrifier, ſans ceſſe, ſon amour propre à l'amour de l'ordre ; ce n'eſt donc pas par amour propre qu'on aime l'ordre ! cet amour de l'ordre eſt donc degagé de ce mauvais amour : autrement ce ſeroit ſacrifier l'amour propre à l'amour propre : l'amour de l'ordre eſt donc deſintereſſé.

II.

Que mes preuves en faveur de l'amour deſintereſſé ſont foibles, en comparaiſon de celles de l'Au-

teur ? je n'ay prouvé la poſſibilité de cet amour, que par le pouvoir qu'à l'eſprit de conſiderer & d'aimer Dieu par ſes perfections abſoluës, ſans ſonger aux perfections relatives ; & par conſequent ſans ſonger à ſon interêt propre, ni à ſon bonheur ; & voicy que l'Auteur veut qu'on combatte même de front cet amour intereſſé : puis qu'il veut qu'on aime Dieu juſqu'à être prêt à lui ſacrifier même ſon bonheur & ſon être propre : y a-t-il rien de plus deſintereſſé ? Dire qu'*il faut ſacrifier, &c.* n'eſt-ce pas croire cet amour, & cet extrême degré d'amour du moins poſſible ? que deviendront donc tous les mouvemens que l'Auteur vient de ſe doner pour en faire voir l'impoſſibilité ? n'eſt-il pas viſible qu'ils ne ſont point de ſon premier eſprit ?

III.

On peut ajoûter qu'ils ne ſont pas même de ſa diſpoſition pre-

ſente ; & que ſon cœur dement ſon eſprit, même dans ſon dernier écrit : * puis qu'il n'a pû s'empêcher d'y repeter *qu'un homme juſte doit & peut accepter ſon aneantiſſement, ſupoſé que Dieu le voulût.... que les juſtes devroient accepter leur aneantiſſement : parce qu'ils ſeroient injuſtes de ne pas conformer leur volonté á celle du vrai Dieu.* * Que l'Auteur me permette donc d'en apeler de ſon eſprit à ſon cœur : ou du moins de m'atacher à ſon cœur preferablement à ſon eſprit.

* *De l'amour de Dieu.*

* *Page* 47.

IV.

Mais cependant il ſe jette, par ces paroles dans un grand embaras : car *ſi les juſtes peuvent & doivent accepter leur aneantiſſement* : ils peuvent donc renoncer à leur bonheur éternel : car qui renonce à l'être ; renonce, pour toujours, au *bien être*, ou aux manieres d'être dans leſquelles ſeules conſiſte le bonheur formel.

Comment donc l'Auteur a-t-il avancé dans ce même écrit, *que l'amour de Dieu, même le plus pur, eſt intereſſé en ce ſens, qu'il eſt excité par l'impreſſion naturelle que nous avons pour la felicité de nôtre être?* * Eſt-ce que cet amour de Dieu qui lui ſacrifie l'être; eſt excité par l'amour du bonheur de cet être?

* Page 42.

Oui, dira l'Auteur; cet amour eſt excité par la volonté: or la volonté n'eſt que l'amour du bonheur.

Je conviens que cet amour eſt produit par la volonté: mais je nie que la volonté ne ſoit que l'amour du bonheur: ou que l'amour du bonheur ne ſoit que le mouvement naturel qu'on apelle *volonté;* ainſi que l'Auteur l'aſſure en quelques endroits. Ce ſeul exemple devroit ſufire pour le faire revenir de cette penſée: car puis que ſacrifier ſon être par l'aneantiſſement, ſeroit renoncer à goû-

ter jamais aucun bonheur ; il eſt viſible que ce ne ſeroit pas par l'amour du bonheur qu'on feroit ce ſacrifice : ce ſeroit pourtant par la volonté : la volonté ne doit donc pas être definie *l'amour du bonheur.*

V.

D'ailleurs comment l'Auteur porte-t-il ſi loin la force de nôtre penchant pour le bonheur ? comment fait-il tant d'efforts pour prouver qu'on ne peut y renoncer ? n'eſt-ce pas bien y renoncer, que d'accepter l'aneantiſſement de ſon être ? qui eſt-ce qui ſera hureux lors qu'il n'y aura plus d'étre ? qui ſera hureux quand il ne ſera plus ?

VI.

Mais auſſi comment veut-il que *les juſtes puiſſent accepter leur aneantiſſement ;* ſi la paſſion qu'ils ont pour le bonheur eſt invincible ? n'eſt-il pas viſible que cette acceptation eſt un vrai renonce-

ment à ſon bonheur ? Si donc la paſſion pour le bonheur, eſt ſi invincible, qu'on ne puiſſe y renoncer, il eſt viſible que les juſtes ne *pouroient accepter leur aneantiſſement. Ils le pouroient*, dit-il, *parce qu'il n'y a que le deſir d'être hureux, ou de n'être pas malhureux qui ſoit invincible.* *

* *La même pag.* 47.

Avec ſa permiſſion, c'eſt preciſément tout le contraire ; car c'eſt par ce que leur deſir d'être hureux eſt invincible, qu'il ne peuvent renoncer à leur bonheur par l'acceptation de l'aneantiſſement : puiſque cette acceptation ſeroit un renverſement complet, une ruine parfaite de ce deſir.

VII.

L'Auteur a bien ſenti l'embaras où cela le jettoit. Mais il a crû y remedier ſuffiſamment par cette alternative. De deux eſpêces de raiſons : *il n'y a*, dit-il, *que le deſir d'être hureux, ou de n'être pas malhureux qui ſoit invincible.*

Eſt-ce donc *qu'être hureux*, ou n'être pas malhureux, en ceſſant d'être, ſont deux partis ſi également bons, que le choix en ſoit indifferent, & qu'on doive être auſſi content de l'un que de l'autre ? Eſt-ce que l'aneantiſſement n'enferme nulle eſpêce de malheur ? à une ame qui a quelque lumiere ; l'idée de ſon aneantiſſement n'eſt-elle pas afreuſe ? & ne devient-elle pas inſuportable à quiconque ſe ſent touché, je ne dis pas d'un deſir invincible, mais du moins de quelque paſſion pour le bonheur ?

VIII.

Etrange paſſion d'être hureux, que celle qui ſe borne à n'être pas malhureux, en ceſſant d'être ? c'eſt là cependant où ſe reduit enfin ce deſir invincible pour le bonheur, cette ardeur inſurmontable pour le plaiſir, cet amour violent pour la felicité que l'Auteur a tant pris de ſoin de faire valoir :

auquel il a tant ſoûtenu qu'on ne peut renoncer ; & ſur lequel il a bâti ſon ſiſtême de l'impoſſibilité de l'amour deſintereſſé. Qu'il me pardonne ſi je me défens d'y entrer, dans ce ſiſtême : ce n'eſt que pour m'en tenir à ſes premieres penſées. C'eſt pour empêcher qu'il ne s'éloigne de moi, & qu'aprés m'avoir atiré ailleurs par la force de ſes raiſons & de ſes lumieres ; il ne me laiſſe là.

Je me ſuis trop étendu ſur cette premiere propoſition, il faudra eſtre plus court ſur les deux autres.

Section II.

II. PROPOSITION.

Que le deſintereſſement de l'amour demande que l'on n'uſe du plaiſir d'aimer, que comme d'un ſoûtien de l'amour, & nullement comme d'un motif, ou d'un ſujet de propre complaiſance; & qu'ainſi loin de n'aimer Dieu que pour ſon plaiſir, on ne doit vouloir le plaiſir même ſurnaturel que pour s'unir à Dieu?

I.

J'Eſpere que je ne me trouveray pas plus éloigné de l'Auteur, ſur cette propoſition, que ſur la precedente. Voicy de qu'elle maniere il s'explique ſur cela, dans ſa morale: c'eſt en traitant de la contemplation de l'ordre.

Rien n'eſt plus ſur que la lumiere. On ne peut trop s'aréter aux idées claires ; & quoique l'on puiſſe ſe laiſſer animer par le ſentiment ; il ne faut jamais s'y laiſſer conduire. Il faut contempler l'ordre en lui-méme ; & ſouffrir ſeulement que le ſentiment ſoûtienne nôtre atention, par le mouvement qu'il excite en nous. * Chap.

Voilà bien nettement le vrai uſage qu'on doit faire de la grace de ſentiment & de plaiſir, lors qu'on tend au deſintereſſement de l'amour : usage fort diferent de celui par lequel on en feroit ſon motif, ou l'objet de ſa complaiſance.

II.

Auſſi l'Auteur pretend plus que perſonne que cette grace de plaiſir ne nous porte, par elle-même, qu'à nous unir à Dieu ; & nullement à revenir en nous-méme, par des retours intereſſés, ou de propre complaiſance.

Voicy comme il s'en explique dans ſon nouveau traité de l'amour de Dieu.

Si le plaiſir confus (des creatures) *tranforme l'ame dans l'objet aimé; que ne fait point, dans les Saints, le plaiſir éclairé? peut-on concevoir une transformation plus parfaite, un amour plus pur, ou avec moins de retour ſur ſoy, que celuy des Saints..... La grace de* JESUS-CHRIST *eſt un ſaint plaiſir..... ſi ce qu'il faut lui reſiſter; & ne pas ſuivre les mouvemens qu'elle nous inſpire?* * * *Page 21. & 22.*

III.

Que eet auteur eſt éloigné des bas ſentimens d'Abadie ſur ce ſujet? ce dernier pretend qu'on *ne peut ſentir la joye de l'amour & de la poſſeſſion de Dieu, ſans s'aimer ſoi-même, à proportion du ſentiment qu'on en à:* * * *Art de ſe connoi. ch. 6. de la 2. part.*

Et l'Auteur au contraire ſoûtient que *plus le plaiſir eſt grand: moins l'amour qu'il produit eſt inte-*

reſſé : ou moins il y a de retour ſur ſoy : plus on s'aneantit, on ſe perd, on ſe transforme dans l'objet aimé. on prend ſes intereſts, on entre dans ſes inclinations. * *Plus nos plaiſirs,* dit-il, *ſeront grands ; plus auſſi nôtre union avec Dieu, ſera étroite, plus nôtre transformation, pour ainſi parler, ſera parfaite, plus l'ame s'oublira elle-méme, plus elle s'aneantira, plus Dieu ſera tout en elle.* *

* *Traité de l'amour de Dieu pag. 21.*

* *Ibid. p. 20.*

IV.

Il eſt aiſé de voir qu'un tel plaiſir, ou un plaiſir ainſi pris n'eſt nullement contraire au deſintereſſement de l'amour : & cependant cet Auteur pouſſe, en quelques endroits de ſon traité, ce deſintereſſement ſi loin ; qu'il craint même qu'on ne ſouhaite trop ce ſaint plaiſir ; & qu'il donne des bornes au deſir même de la beatitude. *Plus le plaiſir eſt grand,* dit-il, *plus la perception de la ſubſtance divine eſt vive & agreable,*

plus auſſi l'ame s'unit à Dieu ; plus elle eſt, pour ainſi dire forcée à l'aimer. Cela eſt d'une grande pureté ; & cependant il ajoûte : *ſi nous ſommes raiſonnables, nous ne deſirons d'être touchés de ce ſaint plaiſir ; nous ne voulons joüir de la beatitude qu'autant que l'ordre de la juſtice le demadde.** * *Page 40.*

V.

De ce ſeul endroit il paroît que l'Auteur pretend, 1. que le plaiſir de la grace ne nous porte par lui-même, qu'à Dieu. 2. Que dans le deſir même de ces Saints plaiſirs, il peut y avoir de l'excés. 3. Que quelque invincible que l'Auteur ait fait le deſir de la beatitude ; il pretend qu'on en eſt aſſez le maître, pour ne vouloir être hureux, *qu'autant que l'ordre de la juſtice le demande.* Bien diferent encore en cela, d'Abadie qui veut qu'on ne mette nulles bornes au deſir d'être hureux, non plus qu'à l'amour de ſoi-même ſur lequel

il fonde ce desir, *Comme il y a*, dit-il, *une infinie varieté & une infinite de degrés diferens dans la joye que nous pouvons goûter; il n'y a point de mesure dans le desir du bonheur dans lequel cette joye entre essentiellement: ni par consequent dans l'amour de nous mémes, qui est le principe de ce desir.* *

* L'ar. de se con 2. part. c. 6.

Section III.

III. PROPOSITION.

Que quelque penchant qu'on ait naturellement pour le bonheur, on peut lui resister par son amour libre, éclairé & raisonable, & se porter ailleurs qu'où il nous porte.

I.

TOut ce qu'on a vû dans les sections precedentes, que l'Auteur a dit des sacrifices qu'on doit faire à l'amour de l'ordre,

prouve clairement qu'il n'eſt pas moins que moi, perſuadé de cette propoſition. Mais en voicy encore quelques preuves bien claires & bien deciſives.

L'amour libre, dit-il, *ne ſe conforme pas toujours à l'amour naturel; cet amour ne depend pas uniquement du plaiſir, il depend de la raiſon, de la liberté, de la force qu'à l'ame de reſiſter au mouvement qui la preſſe; c'eſt le conſentement de la volonté qui fait la* diference *eſſentielle de cette eſpéce d'amour.** * *Traité de Moral. ch. 3. n. 18.*

Il eſt donc viſible que, ſelon l'Auteur, cet amour naturel du bonheur n'eſt pas ſi invincible, qu'on ne puiſſe reſiſter à ſon mouvement, par ſon amour libre. Cet amour n'eſt point eſclave du plaiſir: il ſe regle particulierement ſur la raiſon; & peut en la ſuivant, ſe diſpenſer de ſuivre le mouvement naturel, & le penchant pour le plaiſir.

reux, à proportion qu'il s'unit à « eux. Certainement cela eſt em- « baraſſant, quelque lumiere qu'on « ait : car on veut invinciblement « être hureux ; ainſi l'on merite « beaucoup, ſi s'arêtant à la lumie- « re, on renonce à ſoi-même, non- « obſtant les ſechereſſes qui nous « deſolent : ſi l'on ſacrifie ſon bon- » heur actuel à l'amour du vrai bien ; « ſi vivans de la foi & s'apuyant ſur « les promeſſes de Dieu, on demeu- « re inviolablement atachè à ſon « devoir. * «

III.

Ce ſeul paſſage fournit plu- ſieurs ſujets de reflexions favorables à l'amour deſintereſſé.

1. Il ſupoſe qu'on peut aimer ſans douceur : *il s'aproche*, dit-il, *de Dieu par ſon amour, & il ne goûte aucune douceur.* C'eſt déja lever la plus grande difficulté que l'on propoſe contre la poſſibilité de l'amour deſintereſſé.

2. Il ſupoſe de plus qu'on peut

* 3. *diſcours art.* 33.

aimer Dieu & être actuellement malhureux ; *Dieu*, dit-il, *le remplit d'amertume & de ſechereſſes & lui ordonne certaines choſes qui le rendent actuellement malhureux.* Certainement cela eſt violent. J'avois bien conçu qu'on pouvoit reſiſter au deſir d'être hureux, & qu'on pouvoit aimer avec un tres-petit plaiſir. Mais qu'on pût aimer étant plongé dans l'amertume, dans la ſechereſſe & dans un vrai malheur actuel ; & qu'on pût aimer juſqu'à accepter ce malheur ; & ſe renoncer ſoi-même juſqu'à faire ce terrible ſacrifice, ſans être ſoûtenu par aucune douceur, ainſi que l'Auteur le pretend ; c'eſt, je l'avouë, ce que je n'avois pas imaginé : & ſi un tel amour eſt poſſible : il faut convenir qu'il eſt bien pur. 3. Auſſi l'Auteur aſſure que c'eſt à deſſein d'épurer un cœur, que Dieu le fait paſſer par ces épreuves : *afin que ſon amour ſoit plus humble, plus pur*

pur & plus meritoire. 4. A ce compte l'amour crucifié, l'amour desseché, l'amour desolé est donc plus pur, plus humble & plus meritoire, que l'amour content & joüissant : il est donc plus parfait, &c.

5. Enfin on peut donc, malgré le penchant invincible pour le bonheur, *s'arêter à sa lumiere* & la suivre non seulement *sans aucune douceur* ; mais aussi *nonobstant les secheresses qui nous desolent.*

Peut-on rien dire de plus fort, pour la decision du procés de l'amour desintereſſé ?

Conclusion.

En voilà ce me semble assez pour faire voir le raport de ce que je pense de cet amour, avec ce que l'Auteur en pense.

1. Il pretend, du moins dans son traité de l'amour de Dieu, qu'on ne peut aimer, sans quelque sorte de plaisir, & je le pretends du moins autant que lui ; on n'a

qu'à voir ce que j'en ay écrit au commencement de ce volume. *

* 3. ch. de la 3. Section de la 4. partie de la connoissance de soi même.

2. Il pretend qu'on ne doit faire de ce plaisir que *le soûtien* de son amour pour Dieu ; & non pas *sa fin*. Et personne ne le veut plus que moi.

3. Il dit que *les Saints n'aiment point Dieu à cause du plaisir qu'ils en reçoivent*. Et c'est precisément mon sistême.

Toute la diference qu'il y a donc de ce que l'Auteur pense sur cela, à ce que j'en pense, ne roule que sur le plus ou le moins, & sur l'équivoque de quelques termes : car il dit que le plaisir est l'unique motif des justes : & moi je nie que le plaisir qu'ils sentent à aimer soit le motif de l'amour desintereſſé : mais il est visible que ce n'est là dans le fonds, qu'une diference de termes. Il apelle du nom *de motif*, les moyens, les secours, en un mot, tout ce qui contribuë à l'action d'aimer, & mê-

me juſques à la faculté d'aimer: c'eſt-à dire *la volonté*. Et moy je n'apelle *motif* que ce qui atire la volonté, du coſté de l'objet, ou de la fin; & que ce qu'on répond à cette queſtion: *pourquoi, à cauſe de quoi aimez vous?* c'eſt en ce ſens que je nie que le plaiſir ſoit le motif de l'amour deſintereſſé. Mais aprés tout, nous convenons, dans le fond, l'Auteur & moi: puis qu'il aſſure que *les Saints n'aiment point Dieu à cauſe du plaiſir qu'ils en reçoivent.*

Qu'on juge donc, aprés cela, ſi ce que je penſe ſur l'amour deſintereſſé, eſt ſi diferent de ce qu'en penſe l'Auteur; qu'il ait dû ſe doner de ſi grands mouvemens pour s'en éloigner: & s'il ne devoit pas plûtôt plaindre ma foibleſſe à ſoûtenir cet amour, & m'exciter à porter plus haut ſes interêts, à ſon exemple?

Qu'on juge enfin ſi ne diferant d'avec l'Auteur, ſur ce ſujet, que

du plus au moins; & lui étant conforme sur le fond de la question; je pouvois soufrir tranquillement qu'il s'éloignât de moi, sans faire quelques efforts pour le rejoindre?

Je ne pense pas que ces efforts ayent le malheur de lui deplaire; sur tout s'il fait reflexion à la part que l'amitié y a euë: car (je l'avouë franchement) quelque desintereſſée que soit mon amitié; cela ne peut aler jusqu'à consentir d'être separé de son objet, soit que ce soit Dieu, ou la creature. Ce n'est donc que par ce que je n'ay pû consentir à être separé de l'Auteur, dans un sujet de cette importance; que je me suis remué. Y eut-il jamais mouvement plus pardonable?

FIN.

Fautes à corriger.

PAge 58. à la marge, psal. *lisez* ipsam. P. 61. à la marge, xix. *lis.* xia. P. 93. lig. 19. de, *lis.* dans le. P. 94. lig. 17. conversation, *lis.* conservation.

A01
1053967